

FACULTAD DE DERECHO

TEORÍA DE LA JUSTICIA E IDEA DEL DERECHO EN ARISTÓTELES

TESIS DOCTORAL

LUIS GARCÍA SOTO

MADRID, 2010

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE DERECHO PÚBLICO
Y FILOSOFÍA JURÍDICA

TEORÍA DE LA JUSTICIA E IDEA DEL DERECHO EN ARISTÓTELES

Tesis Doctoral

Realizada por
LUIS GARCÍA SOTO

Dirigida por
LIBORIO LUIS HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR

MADRID, 2010

I. INTRODUCCIÓN: MÉTODO

I.1. Antecedentes

Nuestra investigación sobre el filósofo de Estagira arranca de bastante atrás: a mediados de los años 80 del siglo pasado. Entonces, como profesor titular en la Facultad de Filosofía de la Universidade de Santiago de Compostela, comenzamos a estudiar su obra, en especial su ética. En este período, prestamos atención también a algunos asuntos políticos y jurídicos, en la medida de su vinculación con cuestiones éticas. Todo esto se reflejaba en nuestra docencia, pero no en la investigación. No publicamos nada, aunque sí redactamos un curso o lecciones sobre la *Ética Nicomáquea* (*Étc.Nic.*).

En la segunda mitad de los años 90, participando con otros compañeros de la facultad en un proyecto de investigación sobre la justicia, centramos nuestra aportación en el estudio del pensamiento del estagirita y publicamos el trabajo "La justicia en Aristóteles", dentro del libro colectivo realizado por el grupo (Soto 1999). En ese escrito, nos aproximábamos a la cuestión de la justicia teniendo como fondo la obra ético-política aristotélica y tomando en primer plano la *Étc.Nic.* y la *Política* (*Pol.*).

Ya en este siglo XXI, en el bienio 2000-02, realizamos los cursos de doctorado en la Facultad de Derecho de la Universidade de Santiago de Compostela, donde nos habíamos licenciado en 1978. Durante esos dos años, ahondamos en la obra del estagirita y en su concepción de la justicia. Sobre esta realizamos el correspondiente trabajo de investigación tutelado: "A xustiza no Aristóteles político", bajo la dirección de la profesora Carolina Rovira Flórez de Quiñones. Y un escrito de tema más concreto: "Sistema e xustiza tributárias en Aristóteles".

"A xustiza no Aristóteles político" sigue la estela del anterior, "La justicia en Aristóteles", pero ahora el contexto de fondo es toda la obra del estagirita y ponemos en el primer plano, además de la *Étc.Nic.* y la *Pol.*, la *Constitución de Atenas* (*Const.At.*). Y, en un segundo plano, también damos relevancia a la *Retórica* (*Ret.*). Esta triple mudanza significó no solo aumentar sino también corregir la investigación anterior.

“Sistema e xustiza tributárias en Aristóteles” es un trabajo muy distinto: atiende a un aspecto muy concreto del derecho positivo, el sistema fiscal, del que se recogen los elementos dispersos que figuran en los escritos aristotélicos y, con estos datos, se procede “especulativamente” a realizar, hasta donde se puede, una reconstrucción.

A estos dos escritos nuestros, hay que añadir el libro *Aristóteles*, un estudio sobre el pensamiento del filósofo, que contiene una exposición sumaria y sintética de todas sus obras (Soto 2003). En él, abordamos también, atendiendo a su vigencia actual, la filosofía práctica del estagirita (sobre todo, la ética y la política, pero tocando también, a través de la justicia, aspectos jurídicos).

I.2. Mudanzas

Siendo ya doctor y profesor de la Universidade de Santiago de Compostela, me pareció que debía realizar la tesis en otra universidad. Aconsejado por mi ex-profesor, José Manuel Otero Lastres, catedrático de Derecho Mercantil en la Universidad de Alcalá, me puse en contacto con el profesor Liborio Luis Hierro-Sánchez Pescador, catedrático de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Así, en enero de 2005, bajo su dirección, iniciamos la actual tesis, planteándola en principio como una continuación, una prolongación y una profundización, de nuestro trabajo anterior. Había un par de mudanzas que, de entrada, veíamos que debíamos introducir y, algo más adelante, se hizo patente una tercera, de más calado. Las tres eran mudanzas metodológicas.

I.2.1 Objeto: justicia y derecho

La primera atañía al objeto: pensamos que debía comprender no solo la justicia sino también, explícitamente, el derecho. Las razones eran dos:

1) que más de una vez justicia es el nombre del derecho, es decir, que con esa palabra se designa el derecho;

2) que en el pensamiento del estagirita, el derecho aparece en continuidad o como complemento de la justicia.

En consecuencia, nuestro estudio debería contemplar el derecho, tanto el derecho

positivo (habitualmente olvidado en trabajos semejantes al nuestro), como la teoría (o filosofía) jurídica, en el corpus aristotélico.

I.2.2 Materiales: corpus, textos

La segunda mudanza tenía que ver con los materiales: pensamos que debíamos poner en primer plano cuatro textos y dejar como telón de fondo todo lo demás.

Después de barrer el corpus aristotélico, estaba claro que el objeto de nuestro estudio se hallaba en la *Ret.*, la *Const.At.*, la *Pol.* y la *Étc.Nic.* y había algunas indicaciones, más bien sueltas, por algunos otros textos.

Además, teníamos claro que el telón de fondo (incluidas esas indicaciones sueltas) debería de funcionar como contexto de nuestro trabajo, sin invadir el texto. Esto nos parecía necesario para evitar la especulación o, más exactamente, la sobre-interpretación. Queríamos atenernos a lo que dice Aristóteles, interpretado, en la medida de lo posible, a tenor de eso mismo, lo que Aristóteles dice acerca de la justicia y el derecho. Al leer y exponer al estagirita resulta inevitable la especulación (es decir, aventurar hipótesis), pero en nuestro trabajo pretendemos asentar el proceder especulativo en la temática examinada y no apoyarnos en cualquier cosa que el filósofo diga acerca de la justicia y el derecho o acerca de cualquier otro tema relacionado, más o menos directa o indirectamente, con estos.

I.2.3 Método: post-estructuralismo.... revisado

La tercera mudanza estaba relacionada con la orientación u horizonte metodológicos de la investigación: con la manera y la perspectiva con que aplicábamos el método,... a la vista de los efectos que de ello se derivaban. No se trata de un cambio de método, pues desde el inicio empleamos, y seguimos usando, la metodología post-estructuralista desarrollada por Barthes[1]. Pero un método puede usarse de distintos modos y con distintos fines,... y ellos mismos y/o sus efectos pasar desapercibidos al propio investigador.

---

[1] Antes, estructuralista: junto con Lévi-Strauss, Lacan y Foucault, Barthes fue uno de los protagonistas de la corriente —y como él mismo dice en *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975)— “la mode structuraliste” (Barthes 2002a: IV, 721). A partir de 1970, más o menos, somete a revisión y reformula su estructuralismo.

I.2.3.1 Post-estructuralismo y desconstrucción

En el trabajo de lectura y relectura del corpus aristotélico, de la bibliografía especializada y de nuestras investigaciones anteriores, nos dimos cuenta de que en estas, en “La justicia en Aristóteles” y en “A xustiza no Aristóteles político”, habíamos procedido de modo “desconstructivo”... y que no debíamos de seguir por ahí.

Nuestras dos investigaciones anteriores, habían sido, a nuestro entender, una desconstrucción[2] de la *Étc.Nic.*: la insatisfacción que nos producían las lecturas e interpretaciones habituales basadas en este texto aristotélico nos había llevado a proceder desconstructivamente: a analizar, descomponer y deshacer ordenadamente la doctrina sobre la justicia que ahí hallábamos, sometiéndola al confronto proporcionado primero por la *Pol.*, después por la *Const.At.* (y la *Ret.*). No podíamos seguir así: yendo a la contra de la interpretación tradicional, que sitúa en la *Etc.Nic.* la culminación del pensamiento aristotélico y, en consecuencia, tiende a prescindir de todo lo demás.

I.2.3.2 Desconstrucción (y reconstrucción): pro y contra

La desconstrucción nos había permitido librarnos de las lecturas tradicionales y llegar a percibir algunas cosas nuevas: por ejemplo, la remisión al derecho y, en concreto, al derecho de la democracia, en la comprensión aristotélica de la justicia. Pero no podíamos continuar por ese camino. Primero, porque situar en la *Étc.Nic.* el punto de partida era semejante a poner allí el punto de llegada: introducir una teleología, en este caso negativa, en la producción aristotélica, que a nuestro entender, llegado cierto punto, dificultaba la intelección y comprensión de la problemática abordada. Segundo, porque desconstruyendo a partir de la *Étc.Nic.* estábamos reconstruyendo la doctrina aristotélica, descuidando la *Étc.Nic.*, contando poco con ella o sin apreciarla correctamente. Y las dos cosas nos parecían un error: reconstruir y hacerlo con esa tacha.

Toda vera desconstrucción —una destrucción ordenada, un desmontaje metódico— comporta una reconstrucción: las piezas removidas, hay que irlas resituando; los vínculos suspendidos, hay que irlos reorganizando; etc. Además, de la desconstrucción a la

---

[2] En la línea de Derrida a partir de *Marges de la philosophie* (Derrida 1972). Una aproximación general a la metodología desconstructiva desarrollada por Derrida: Culler, *Sobre la deconstrucción* (Culler 1984).

reconstrucción media un paso: desmontado un sistema, uno —el analista e intérprete— puede estar en condiciones de volver a montarlo pensando en su significación y/o su valor en otro contexto, el que sea, pero sobre todo en el *hic et nunc* de uno mismo. Por último, plantearse hacer una reconstrucción[3] implica trabajar pensando que "debe haber" una reconstrucción.

Eso acontecía con nuestra lectura de la justicia aristotélica... y, con ello, amenazaba con convertirse en "especulativa", es decir, establecida a partir de una interpretación (inclusive una a desconstruir) y/o con vistas a una interpretación (a reconstruir), antes que sobre el texto mismo del filósofo de Estagira. Por eso, entendíamos que también debíamos huir de la reconstrucción, o cuando menos mantener a raya el proceder reconstructivo.

I.2.3.3 Post-estructuralismo revisado

La solución —la salida a ese dilema desconstrucción/reconstrucción (o cómo combinar una y otra)— creíamos que podría hallarse en afinar la metodología que veníamos empleando desde el comienzo en nuestra investigación: el método estructural o, más exactamente, post-estructural de Barthes[4].

Desde los años 80 nos venimos ocupando de la obra de Barthes, pero algunos trabajos nuestros realizados de 2004 en adelante nos llevaron a revisar sus propuestas metodológicas[5]. En concreto, nos pareció adecuado para nuestra investigación leer, analizar e interpretar el corpus aristotélico siguiendo unos principios:

1) prescindir de la voz —la autoridad— del autor;

---

[3] Al modo de Habermas y, por ejemplo, su trabajo *La reconstrucción del materialismo histórico* (Habermas 1981).

[4] Barthes, formulando y reformulando su propia metodología, transita del estructuralismo al post-estructuralismo. De alguna manera, podemos considerar que procede *avant la lettre* como estructuralista ya en *Michelet* (1954), al abordar la obra del historiador Jules Michelet (Barthes 2002a: I, 291-449). Verdaderamente, sin embargo, la metodología estructural la aplica —paradigmáticamente, dejando al margen trabajos menores— en *Sur Racine* (1963), al estudiar el teatro de Jean Racine (Barthes 2002a: II, 33-196). Será post-estructuralista, ejemplarmente, a partir de *S/Z* (1970), modelo de análisis (y hermenéutica) post-estructural realizado sobre un texto literario, la novela *Sarrasine* de Honoré de Balzac (Barthes 2002a: III, 119-345). El método, ya estructural ya post-estructural, no lo aplicó solamente a textos (y no solo a textos literarios).

[5] En especial, Soto 2006: 85-89.

2) atenerse a los textos, poniéndolos todos al mismo nivel;

3) procurar en los textos las menciones, tematizaciones y sistematizaciones de la justicia y el derecho;

4) extraer esa información y organizarla, en la medida de lo posible, según las pautas halladas en los propios textos;

5) evaluar, después, según nuestra propia perspectiva (es decir, según las claves que hallemos pertinentes del pensamiento contemporáneo).

Procediendo así, deberíamos obtener, no solo el vocabulario aristotélico de la justicia y el derecho, sino también su sintaxis, su semántica y su pragmática, es decir, las reglas de articulación, interpretación y aplicación. Probablemente —pensábamos, dado el conocimiento de que ya disponíamos del corpus aristotélico— en estado fragmentario o rudimentario... lo que nos obligaría a especular, a proponer hipótesis y saltar de una a otra,... cosa que haríamos lo mínimo posible. Nuestra perspectiva primaría, después, al pasar a la evaluación, al verter comentarios o efectuar juicios.

I.2.3.4 Barthes: método... y modelo

En la obra de Barthes, encontramos un método y además un modelo. No solo nos ofrece propuestas metodológicas: fundamentalmente, la estructuralista muy matizada y revisada en la forma que denominamos "post-estructuralista"[6]. En su obra hallamos, el método o los métodos con numerosos ejemplos de aplicación. De hecho, muchos de sus trabajos son aplicaciones: muchas veces, propuestas metodológicas con su aplicación práctica.

Y, entre esos trabajos, hay uno especialmente próximo y adecuado a nuestra investigación: *L'ancienne rhétorique*, publicado originalmente en 1970 (Barthes 2002a: III, 527-601). En este escrito, Barthes aplica el método estructural a la retórica... en concreto, a la retórica aristotélica,... a la *Ret.*, pues. Mejor modelo, imposible. Ahora bien, teníamos —tendremos— que ser prudentes: no proceder mecánicamente, sino adaptando su metodología... entre otras cosas, a la revisión post-estructuralista realizada por el propio

[6] El propio Barthes nos sugiere tal denominación, ya que, en su opinión, "de structuralistes, *stricto sensu*, il n'y a que Dumézil, Benveniste, Lévi-Straus" (Barthes 2003: 186-187). Por otra parte, tal calificación es habitual en los estudios sobre el pensador francés (por ejemplo, Moriarty 1991: 117-142).

Barthes[7].

I.3. "Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles"

Tras ese recorrido por lo que ha sido nuestra trayectoria investigadora, ya tenemos las grandes líneas (objeto, materiales, método) con que planteamos nuestra indagación, "teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles".

I.3.1 Objeto: la justicia y el derecho

Nos proponemos abordar la filosofía jurídica del estagirita, centrándonos en la justicia y el derecho. Hablamos de "teoría de (la justicia)" y de "idea de (el derecho)" porque pensamos, obviamente a partir del conocimiento que ya poseemos de la obra aristotélica, que en esos escritos hallamos, además de datos sueltos, información organizada, según la perspectiva del filósofo, acerca tanto de la justicia como del derecho. Distinguimos entre "teoría" e "idea", porque pensamos también, basándonos en ese conocimiento previo, que el grado de organización de la información (y de elaboración de la perspectiva singular del filósofo) es diferente en cada caso.

I.3.2 Materiales: corpus, textos, bibliografía

El objeto material de nuestro trabajo es el *corpus aristotelicum*, en el que practicaremos una selección en función de los objetivos y el método de nuestra investigación.

En una primera y en sucesivas lecturas, en los escritos de Aristóteles hallamos acerca de la justicia y el derecho: 1) menciones, apariciones de algunas palabras o alguna frase relativas a uno u otro asunto; 2) tematizaciones, tratamiento en un párrafo o varios (incluso en un capítulo) de uno u otro o ambos asuntos, que son objeto de conceptualización, asociaciones, ligazones, o aplicaciones; 3) sistematizaciones, abordaje en varios parágrafos, uno o varios capítulos e incluso un libro entero de esos asuntos, que

[7] Sin olvidar sus últimas revisiones: en *Leçon* (1978), la lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria en el Collège de France (Barthes 2002a: V, 429-446) y en los cursos, a continuación, allí impartidos: *Comment vivre ensemble*, en 1976-1977 (Barthes 2002b: 33-53), y *Le neutre*, en 1977-1978 (Barthes 2002c: 31-38) .

merecen un tratamiento general, detallado y panorámico, en suma, sistemático.

Pues bien, en nuestra investigación interesan sobre todo aquellos escritos que contienen, como mínimo, además de menciones, tematizaciones. La razón es, como ya hemos avanzado, que queremos recoger al máximo la perspectiva interna del estagirita y evitar, igualmente al máximo, las especulaciones —la intervención externa— por nuestra parte. Al aplicar este criterio al *corpus aristotelicum* nos quedamos con cuatro textos: *Ret.*, *Const.At.*, *Pol.*, *Étc.Nic.*,... que examinaremos en este orden.

El resto del corpus servirá, en nuestra lectura, como un telón de fondo. Y el mismo papel cumple la bibliografía especializada, fundamental para obtener los conocimientos necesarios para emprender esta investigación.

I.3.3 Método

Nuestro trabajo comprende los siguientes pasos: selección de textos, análisis e interpretación, resultados, conclusiones.

I.3.3.1 Corpus, textos: selección y ordenación

Comenzamos por seleccionar dentro del corpus aristotélico aquellos textos en que hallamos, como mínimo, menciones y tematizaciones de la justicia y el derecho. Son cuatro: *Ret.*, *Const.At.*, *Pol.* y *Étc.Nic.*, según la en nuestra opinión más probable ordenación cronológica.

Esa secuencia no significará ningún tipo de prelación: para nosotros, esos cuatro textos se sitúan al mismo nivel, con independencia de cuando hayan sido escritos. No representan, pues, un pensamiento más (o, al contrario, menos) acabado o más maduro, que permita, por esa circunstancia, por haber sido formulado después, que un planteamiento se imponga en detrimento de otro. Aún en el supuesto, improbable por cierto, de que se tratase de la opinión del estagirita —inclusive de su opinión definitiva— no nos interesaría.

Estos cuatro textos ocuparán el primer plano, mientras que el resto del corpus y la bibliografía se situarán en un segundo plano, sirviendo, además de para apuntalar nuestra reflexión, como telón de fondo.

I.3.3.2 Análisis e interpretación

Constituye el meollo de nuestro trabajo, analizar e interpretar, uno por uno, los cuatro textos. Procedemos de la siguiente manera:

1) Partimos de las ediciones españolas bilingües, atendiendo al texto griego, que siempre traducimos por nuestra cuenta, en la busca de variantes y matices apropiados a nuestro objeto de estudio;

2) Rastreamos y señalamos en el texto los núcleos temáticos, que después:

1) por regla general, abordamos secuencialmente, siguiendo su orden de aparición;

2) salvo cuando en el escrito examinado aparezcan en distintas partes ora el mismo asunto ora cuestiones relacionadas (por el estagirita) o relacionables (a nuestro entender), en cuyo caso abordaremos la temática agrupadamente en el momento más oportuno.

3) En ese tratamiento, texto por texto y cuestión por cuestión, colacionamos cualquiera de los otros tres textos, siempre que en ellos se hallare algo relativo a la cuestión examinada, sea para agregar, integrar o confrontar lo dicho en uno y en otro u otros.

4) Para analizar e interpretar un texto y las cuestiones, tanto dentro de un texto como en relación con los otros textos, seguimos los criterios de coherencia y consistencia.

1) Coherencia: como encaja un término (un concepto, un tema, etc.) en el conjunto. Buscamos la relación de la cuestión con la temática, su posible articulación y significación en ese universo. Y viceversa, porque un universo —una temática, una sistematización— es algo que se va haciendo, que se puede construir y desarrollar a partir de los elementos que van apareciendo. Procuramos seguir las pautas indicadas en los textos,... que, ante carencias, dudas o contradicciones, debemos suplir con nuestras propias elucubraciones.

2) Consistencia: como funciona un término (un concepto, un tema, etc.) en el momento o en la hipótesis de su aplicación. Buscamos como la cuestión examinada y la solución propuesta responderían en la práctica, como encajan en el contexto (el referente, la realidad). Referentes y realidades que nos descubren los propios textos,... en los que también hay ejemplos y modelos de aplicaciones. Mas, en la medida de lo necesario, tendremos que intervenir: elucubrar para experimentar la consistencia de

propuestas o soluciones.

3) En suma, al amparo de estos criterios, dejamos o, mejor dicho, hacemos hablar a los textos,... y prescindimos de la voz —en concreto, la autoridad— del autor: no tomaremos en consideración (o si lo hacemos no será un criterio conclusivo) las hipotéticas opiniones del filósofo. Por ejemplo, el rechazo de la democracia (o la preferencia por la monarquía) sentado en una frase, frase que pudiera ser tomada como expresión de la opinión (el pensamiento, la posición, etc.) de nuestro autor, carece de valor —a nuestro entender— frente a lo afirmado acerca de la democracia (o la monarquía) en los textos en su conjunto. En efecto, en nuestra opinión:

1) Metodológicamente, siempre es legítimo prescindir de la voz del autor, o cuestionarla, en un proceso de análisis e interpretación de un texto. Es una opción metodológica no solo admisible sino, muchas veces, aconsejable.

2) En el caso del *corpus aristotelicum*, prescindir de la autoridad del autor resulta más que aconsejable, ya que prácticamente solo conocemos al filósofo a través de sus escritos,... y solo a través de ellos nos podemos hacer una idea de cual sería su opinión o pensamiento. A eso, añadamos los problemas que plantean los escritos aristotélicos: dudas acerca de la autoría, versiones múltiples y ediciones varias, lagunas, contradicciones, etc.,...Todo ello nos lleva a prescindir del filósofo y centrarnos en su filosofía, entendiendo por tal el pensamiento contenido en esos textos.

5) Por esta vía, pretendemos obtener un pensamiento aristotélico, relativo a la justicia y el derecho,... sustentado desde una perspectiva singular, la nuestra, que es fundamentalmente metodológica.

6) No remitiremos, en el curso del análisis y la interpretación, los textos y las cuestiones al resto de la obra del estagirita. O sea, nos mantendremos en el registro jurídico, ético y político, omitiendo por lo general posibles remisiones a la lógica, biología, metafísica,... aristotélicas.

7) Registraremos algunas coincidencias y disonancias con la bibliografía especializada, pero, respetando todas las discrepancias, no entraremos en discusión con otros planteamientos.

I.3.3.3 Resultados

Efectuado el análisis e interpretación de los textos, ofreceremos una relación de resultados, agrupados por texto (aunque, siempre que sea necesario u oportuno, se hará referencia a los demás textos).

Procuraremos extraer las aportaciones más relevantes que se sigan de nuestra lectura de la filosofía jurídica del estagirita. Intentaremos realizar una enumeración lo más completa posible y exponer los resultados ordenadamente, siguiendo, también en la medida de lo posible, la secuencia establecida en el análisis y la interpretación de cada uno de los textos.

Como se trata de dar cuenta de las aportaciones de nuestra lectura, es decir, de lo argumentado y sentado en el análisis y la interpretación, prescindiremos de los apoyos (citas, referencias, etc.) entonces utilizados. Mantendremos o introduciremos, únicamente, algunas indicaciones generales.

I.3.3.4 Conclusiones

Ofreceremos un resumen general en grandes líneas —una panorámica sintética y telegráfica— de los resultados de nuestra investigación.

I.3.3.5 Epílogo: "Aristóteles, otra vez"

Es una cala en la significación y sentido actuales de Aristóteles y el aristotelismo —o, mejor dicho, los aristotelismos— que puede dar una idea de las raíces y el horizonte de nuestra investigación, así como de una utilización posible de algunos resultados ("IV. Resultados"), en concreto un par de apuntes —un tema ético, la felicidad; y otro político, la democracia—, en los debates del pensamiento y los derroteros de la práctica del mundo occidental contemporáneo.

I.3.3.6 Anexo: "Sistema y justicia tributarios en Aristóteles"

Es una reconstrucción del derecho tributario realizada a partir de la información contenida en los textos del filósofo. Este trabajo complementa algunos aspectos tratados en "III. Análisis e interpretación" sobre todo al hilo de la *Const.At.*, pero también la *Pol.*, la *Ret.* y la *Étc.Nic.* incluso. Más que su carácter puntual, la razón para no incorporar este

texto en el cuerpo de la tesis es la diferencia en el método, en este caso reconstructivo.

I.3.3.7 Bibliografía

Distinguiremos entre:

1) fuentes, los textos de Aristóteles, de los cuales consignaremos las ediciones en español y también en portugués, ya que de ellas nos hemos servido con frecuencia;

2) obras, fundamentalmente los estudios sobre Aristóteles, pero también cualesquiera otros textos (por ejemplo: acerca del método, de otros filósofos o filosofías, etc.), que hayamos manejado en el trabajo.

I.3.4 Redacción

Con Barthes, suscribimos tanto la muerte[8] como el retorno del autor[9]... entendiendo este como la voz a la que remite el texto,... la figura humana, el rostro personal que toma un pensamiento[10]. Por eso, con frecuencia emplearemos: "según Aristóteles", "en opinión del filósofo", "sostiene nuestro autor" ... y fórmulas similares. Lo que no supone abdicar del principio interpretativo antes enunciado.

Por otra parte, transcribiremos en caracteres latinos, según convenciones habituales, los textos griegos citados. Tomamos esta decisión al comienzo de nuestros trabajos y, con el paso de los años, la fuimos manteniendo, dada la variación y obsolescencia de los soportes informáticos y que nada garantiza el adecuado transporte, o ni siquiera el transporte, de un texto en griego clásico de un procesador a otro.

---

[8] "Muerte del autor": Barthes acuñó esta (célebre y controvertida) expresión en el artículo "The Death of the Author", publicado en *Aspern Magazine*, nº5-6, 1967, y al año siguiente en francés (Barthes 2002a: III, 40-45).

[9] En *Sade, Fourier, Loyola* (1971), Barthes habla de "un retour amical de l'auteur" (Barthes 2002a: III, 705-706).

[10] Un "personaje conceptual", según Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* (Deleuze & Guattari, 1991).

II. CORPUS, TEXTOS

II.1 ARISTÓTELES, RETRATO INTERMITENTE[11]

Para comenzar, para tantear el terreno y delimitar el campo de nuestra investigación, nos acercaremos a la vida y obra del estagirita.

II.1.1 *Obscured by clouds*: vida y nombre de Aristóteles

Poco sabemos, e incierto, de la vida de Aristóteles. Lo cual no es extraño, dada la moderada celebridad que, según algunos estudiosos, en vida y *post mortem* conoció el filósofo, de tal forma que fue, casi solamente, tras el tardío éxito de su obra, y a distancia plurisecular, cuando fueron escritas, muchas veces abiertamente "noveladas", las páginas de su biografía. Para otros eruditos, en cambio, es ya la gloria de su nombre[12], su rastro personal, lo que llevó a la magnificación, tan ocultadora como la denigración también existente, de la vida del estagirita. En cualquier caso, pues, vivió, y quedó, *obscured by clouds*: o sea, en las sombras sin límite del desconocimiento y/o bajo las nubes inmensas del reconocimiento.

En consecuencia, a pesar del material relativamente abundante que nos legó la antigüedad, las tentativas biográficas, pues, han de contentarse, después de una rigurosa indagación e investigación histórico-filológica, con unas fuentes fiables escasas y unos pocos datos seguros, suficientes empero, cuando menos (y como mucho), para trazar un perfil y seguir el rastro vital del estagirita, moviéndose para lo demás en la conjetura.

---

[11] Retomo, introduciendo modificaciones, el artículo "Aristóteles, retrato intermitente" (Soto 2008). De la biografía de Aristóteles tracé, antes, una visión sintética en el libro *Aristóteles* (Soto 2003: 13-27). Recomiendo como lectura, paralela y complementaria: *Vida de Aristóteles* (Mesquita 2006).

[12] Sobre el nombre "Aristóteles": "To Ariston Telos" (Mesquita 2006: 83-85).

Acabando el siglo XX, Anne Cauquelin[13] realizó una curiosa aproximación a la biografía del filósofo: *Aristote* (Cauquelin 1994)[14]. No hallamos empero, en su texto, una indagación biográfica sino una reconstrucción o, más bien, una "recreación" biográfica: una ojeada a la vida de Aristóteles, basada sí en (algunas) fuentes documentales pero leídas a la luz (de algunos apuntes) de sus obras. En esto, en su tenor general, este trabajo contrasta, a ojos del lector informado, con estudios anteriores difícilmente ignorables, de entre los que vamos a recordar, por su modélica especificidad entre las indagaciones realizadas en el siglo XX sobre la vida del estagirita, las aproximaciones biográficas debidas a Werner Jaeger, Ingemar Düring y Anton-Hermann Chroust.

Para comenzar, estos tres investigadores han realizado pesquisas biográficas, aunque de diferente sentido, con un importante recurso a las fuentes, que, con alcance vario, son visitadas y revisadas en sus trabajos. La investigación histórico-filológica, más o menos amplia y honda, es lo que da, además de sustento (como por cierto en el libro de Cauquelin), consistencia a sus respectivas propuestas biográficas. Que son, como veremos, muy diferentes: no porque diverjan en actos y hechos las *vitae* aristotélicas que los tres proponen, aunque existan a este respecto algunas discrepancias significativas, sino por las distintas perspectivas, tratamiento metodológico y objetivos programáticos, con que se acercan al periplo vital del estagirita.

Por su parte, Jaeger, en *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923)[15], traza sobre todo una biografía intelectual del filósofo, mas con el telón de fondo de su peripecia vital, aportando en ella incluso nuevos datos o, digamos, otra luz sobre algunos episodios. Tuvo un no

[13] Sobre el filósofo de Estagira escribió también: *Aristote, le langage* (Cauquelin 1990).

[14] Disponemos de una edición brasileña, cuya traducción es excelente, pero no citaremos por ella porque no recoge el material iconográfico. La tuvimos siempre en cuenta, sin embargo, para nuestras traducciones. Es: *Aristóteles*, trad. port. Lucy Magalhães (revisión técnica Geraldo Frutuoso), Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995.

[15] Citaremos por la edición en español: Jaeger 1983. Es traducción de la versión en inglés, *Aristotle. Fundamentals of the history of his development* (trad. ingl. Richard Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1934, 1948), que a partir de la 2ª edición mejora el original alemán. En la edición española, con algunas diferencias, están presentes esas mejoras.

pequeño impacto en la historiografía aristotélica, siendo tales aportes a veces bastante controvertidos y hasta incluso frontalmente contestados. Después, Düring, en *Aristotle in the ancient biographical tradition* (Düring 1957), realiza una pesquisa en el material documental (en síntesis, las varias *vitae Aristotelis*, que edita y comenta, junto con las diferentes referencias historiográficas dispersas, que colecciona y asimismo comenta). Con estos materiales efectúa una reconstrucción esquemática y fragmentaria del curso biográfico aristotélico[16], que posteriormente aparece recogida, y ampliada, en su *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1966)[17]. Finalmente, Chroust, en *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works* (Chroust 1973)[18], partiendo de las fuentes (eminentemente, las *vitae* más notables) y de los trabajos de Düring sobre ellas, realiza, sometiendo los materiales documentales a un detallado análisis, *some novel interpretations of the man and his life*, por decirlo con sus palabras, ofreciendo, en síntesis, una interpretación de la andadura biográfica aristotélica en clave decididamente política, sin agotar en esta dimensión la figura del estagirita.

En esta sumaria panorámica podemos apreciar, espero, el diverso sesgo y tenor general de las indagaciones biográficas de Jaeger, Düring y Chroust, así como su contraste con una recreación biográfica como es esa aportación posterior efectuada por Cauquelin. Ahora bien, no es nuestra intención contraponer estos trabajos, sino integrarlos en una misma empresa: procurar reconstruir un esbozo al mismo tiempo "global y parcial" del recorrido existencial del filósofo de Estagira. Exactamente, querríamos intentar hacer una pequeña narración biográfica, a un tiempo "sinóptica y fragmentaria", o sea, que mostrase el recorrido general y apuntase algunos eventos, coleccionando (y esparciendo) ordenada-

---

[16] De este texto, a nuestros efectos, la parte más interesante es esa: "Fragments of the ancient biographical tradition" (Düring 1957: 247-456). Con esto, no olvidamos el antedicho, e inestimable, valor de este libro: la edición comentada de las *vitae Aristotelis* antiguas y medievales, así como de las siríacas y arábigas.

[17] Citaremos por la edición mejicana (Düring 1990). Dedica a los aspectos biográficos la introducción (Düring 1990: 17-94).

[18] Comprende dos volúmenes. Nos atendremos fundamentalmente al primer volumen, *Some novel interpretations of the man and his life*, y solo alguna vez aduciremos el segundo, *Observations of some Aristotle's lost works*.

mente algunos “biografemas”[19], designios y fragmentos de existencia,... que habrían de producir, esperemos, alguna suerte de “efecto de realidad”[20], capaz de perforar en algún instante las densas nubes del tiempo y la historia que irremediablemente nos velan a Aristóteles[21].

II.1.2 *Flash-back*: otra *vita Aristotelis*

Ahora bien, deberíamos precisar un poco más la metodología de nuestra tentativa biográfica. De entrada, contar con todos los estudios a nuestro alcance, eminentemente con aquellos antes citados, no significa que nos vayamos a servir de ellos por igual, ni cualitativamente ni cuantitativamente.

Es menester, en primer lugar, aclarar el uso que de ellos vamos a hacer: pues bien, esos trabajos biográficos no serán para nosotros, exclusivamente, una reserva de citas, sino que les otorgaremos, a cada uno según su tenor, unas funciones varias en la arquitectura de nuestra propuesta sinóptica y fragmentaria de *vita* aristotélica. De esa distinta utilización, la razón primera es que, en segundo lugar, es sustancialmente diferente el valor de verdad (la credibilidad histórica-filológica) que cabe atribuir a cada una de nuestras fuentes: de Düring a Cauquelin, pasando antes por Chroust y por Jaeger, hay no solo un progresivo alejamiento del material documental, sino también una decreciente precisión de las técnicas interpretativas[22]. Mas, en tercer lugar, en el empleo de estos estudios, lo que

---

[19] El concepto es de Barthes, que lo acuña en 1971 en *Sade, Fourier, Loyola* (Barthes 2002a: III, 706).

[20] Otra vez, Barthes: “L’effet de réel” (Barthes 2002a: III, 25-32).

[21] De quien, ¡oh sorpresa!, supuestamente conoceríamos el rostro: pues, según recuerda Düring, generalmente se acepta que el busto, que actualmente se encuentra en el Wiener Kunsthistorisches Museum, es copia de una estatua erigida por Alejandro en honor de Aristóteles (Düring 1957: 349). Jaeger juzga que, este busto, representa verdaderamente al estagirita (Jaeger 1983: 369). En cualquier caso, no deja de ser, a nuestro entender, una visión en la niebla.

[22] Düring, editor y comentador de la *ancient biographical tradition*, y Cauquelin son los extremos, pues esta se sirve de escasos recursos bibliográficos, y solo con las mínimas debidas precauciones. Así, a lo largo de su *Aristote* (Cauquelin 1994), las fuentes más citadas, y casi solo, serán Diógenes Laercio y Plutarco. Chroust y Jaeger proceden

tenemos en cuenta no es solo su valor de verdad, sino también su capacidad expresiva: de ahí, mayormente, viene la reiterada aparición y hasta la relativa preeminencia, de otro modo incomprensible, del *Aristote* de Cauquelin en la "superficie" de nuestra narración. Aproximémonos, pues, algo más en detalle, a la articulación y funcionamiento de estos diversos estudios en nuestro esbozo de *vita Aristotelis*.

Así, para establecer los datos más generales, en nuestro acercamiento a la existencia y a la figura del estagirita, nos atendremos primordialmente, mas sin ahorrar otras voces, a los estudios de Düring. En concreto, no podemos olvidar la cronología biográfica que establece como resultado de sus pesquisas (Düring 1957: 249-250; Düring 1990: 17-19). En síntesis, pues, sus trabajos nos proporcionarán, de un lado, el cuadro general de los hitos de la vida y, de otro lado, la caracterización elemental de los eventos de la biografía, que complementaremos, ora cuestionándolos ora reforzándolos, con las perspectivas de los otros estudiosos colacionándolas oportunamente. Fundamentalmente en este punto, al dotar de cuerpo nuestro esbozo de *vita*, intervienen las otras voces: con algunas otras, Chroust, Jaeger, Cauquelin. Esta, como apuntábamos, entroncará más de una vez con el hilo conductor de nuestra propia narración. En definitiva, por nuestra parte, iremos haciendo el texto propio, una especie de *flash-cutting*, tejiendo, entretejiendo críticamente y constructivamente, unos y otros aportes, eminentemente, los debidos a la pluma de los citados Jaeger, Düring, Chroust y Cauquelin, con sus peculiares informaciones e interpretaciones.

Ahora, la ocasional preeminencia, que otorgamos al texto de Cauquelin en nuestra propia narración, es debida a una inicial coincidencia en la perspectiva metodológica, al entender ella la biografía como "retrato". Sumariamente, lo que Cauquelin procura, siguiendo en esto el "consejo" del propio Aristóteles, es hacer aparecer "un personaje", uniendo datos de la obra y episodios de la vida[23]. Tal proyecto comporta, obviamente, una "lectura" de la filosofía aristotélica. Por supuesto, la composición resultante intenta evitar el "fijismo" de las imágenes, conforme a la intención inicial que es, en sus palabras, *faire*

como Düring, pero aventurando más en sus interpretaciones.

[23] Cauquelin 1994: 8-9.

bouger la iconografía conceptual, y asimismo la pictórica[24], con que se recubre, digamos, el *corpus*, vital y textual, aristotélico.

Por nuestra parte, nos proponemos cuando menos vislumbrar al filósofo: contemplar su perfil y su rastro vital en sucesivas y episódicas fulguraciones, que en nuestra opinión la recreación retratística podrá producir si, como procuraremos, es contenida, contrastada y contradicha por las indagaciones biográficas aportadas por los estudiosos, especialmente nuestros Jaeger, Düring, Chroust y Cauquelin. Así, esperamos, se tornará, verdaderamente, *algo* visible el personaje: pintado *sobre todo* a contraluz e, incluso, no-figurativamente, al ser iluminado y oscurecido, y hasta desfigurado y desvanecido, por las diversas facetas de los diferentes enfoques. No pocas veces, y en el límite, nuestro filósofo quedará, y habría de aparecer a los ojos del lector, *por fuera* del retrato.

Queda aún una cuestión, la implicación —el peso— de la obra en el proyecto biográfico, simplemente apuntada al hilo de nuestros brevísimos comentarios sobre el *Aristote* de Cauquelin y, antes, el *Aristóteles* de Jaeger. Pues bien, salvo usos puntuales, el recurso a la producción filosófica para querer dar cuenta de la vida, nos parece enormemente problemático y grandemente infructífero, sin un trabajo hermenéutico filosófico monumental. En efecto, solo cabe servirse de la obra, sistemáticamente, adoptando una perspectiva lectora global. Es, por ejemplo, lo que hace Cauquelin, cuyo punto de vista, con todos los respetos y la ayuda de los otros estudiosos, enjuiciaremos en otra parte, local y oportunamente. Otro tanto haremos en algún lugar con Jaeger (quien sin embargo en su *Aristóteles*, en contra de lo esperable por tratarse de una biografía intelectual, no prodiga los entrecruzamientos y las intersecciones vida-obra) y con todos los demás. En resumen,

---

[24] En este sentido, su libro contiene un acercamiento imagético, mostrando esculturas, grabados, pinturas, en fin todo tipo de ilustraciones relativas a la vida y obra del filósofo, su época y su mundo, escuetamente comentadas al margen, mas al hilo, del texto. Incluso, más en profundidad, examina algunas imágenes típicas, como la *Escuela de Atenas* de Rafael (Cauquelin 1994: 5, 152, 155) y, sobre todo, *Aristóteles contemplando el busto de Homero* de Rembrandt (Cauquelin 1994: 23, 59-64, 130-132). En sus reflexiones sobre estos cuadros, la autora desvela los condicionamientos epocales, pero queda presa en un aura novelesca que al cabo también envuelve, e impide percibir, la existencia del estagirita. Otras veces, a nuestro entender, el resultado es más logrado (Cauquelin 1994: 195, 196, 199). En resumen, recogiendo y enjuiciando numerosas "imágenes" de Aristóteles, Cauquelin proporciona un acercamiento a la imaginería y, correlativamente, a los imaginarios aristotélicos seculares, que nos muestran el contexto de recepción, y las dificultades de percepción, de la figura del filósofo.

por todo eso, por nuestra parte, no recurriremos a la obra aristotélica, ni a los estudios sobre ella, más que para arrojar alguna luz indirecta sobre la existencia del filósofo.

En fin, ya es hora de dejar las indicaciones metodológicas y, siguiéndolas, pasar a esbozar nuestro retrato de Aristóteles, ofreciendo a continuación no los elementos para una foto fija, las teselas de un mosaico al final completo, sino una colección de instantáneas, los cuadros imperfectos de una película siempre por componer.

II.1.3 *Heimat Klange*: Estagira, Atarneus (384-367)

Pocos estudiosos se aventuran gran cosa en los primordios, excepto para explorar la genealogía del estagirita, como hacen, por ejemplo, Düring y, con más detalle, Chroust. Cauquelin, sin embargo, intenta además recrear el ambiente, el espacio físico y cultural, así como la infancia y adolescencia del filósofo. Ahora bien, sobre sus primeros pasos en la vida, también Chroust da más de una pincelada.

Al principio, según Cauquelin, tenemos, pues, Macedonia, que es el *background* o, como ella dice, el “telón de fondo”. Ella se aproxima, nos aproxima, a su geografía, a la literatura, a las leyendas y la historia macedonias. Las repasa fugazmente, para dibujar el territorio físico y cultural en que va a transcurrir el periplo de Aristóteles. Así, nos recuerda brevemente: los paisajes agrestes del mar y la montaña,... la tragedia, especialmente Eurípides con las *Bacantes*,... las leyendas de Heracles y Perseo,... las figuras de Filipo y Alejandro...

Y al final: “El marco está puesto. Nuestro personaje no saldrá de él, quedará en el triángulo así formado. En lo alto a la izquierda, Macedonia con su capital Pela, y su lugar de nacimiento, Estagira, la casa paterna. En la zona derecha del cuadro, en lo alto, la costa asiática, la *Ilíada* de Homero, Misia con su capital Atarneus. Todavía en lo alto, más al centro, Lesbos. Lugar de exilio, de soledad y trabajo. También a la derecha, más abajo sin embargo, en el ángulo del cuadro, la isla de Eubea con Calcis, su capital, la casa materna. En el centro, ligeramente desplazada hacia la derecha, Atenas” (Cauquelin 1994: 22, 77). En otras palabras, dentro de estos linderos, en este mapa, se moverá el filósofo, en él hará su vida. Recordémosla en un rápido resumen, *apud* Düring.

Hela aquí: infancia, hasta la muerte de los padres, como una docena de años, en

Estagira, donde había nacido (384 a.C.); adolescencia, hasta los 17 años, en Atarneus, con su tutor Próxenos, esposo de su hermana Arimnesta; aproximadamente 20 años, hasta los 37 pues, en Atenas, en la Academia de Platón; un lustro, o un poco más, hasta sus primeros 40, tras un breve paso por Atarneus y la corte de Hermias, en el retiro de Assos y Lesbos, con Teofrasto, en adelante compañero de por vida; algo más de un lustro, hasta sus últimos 40, otra vez en Macedonia, tres años en Miesa con Alejandro y otros tantos, o un poco más, otra vez en Estagira, en donde se casa con Pitias, madre de Pitias y, quizá, de Nicómaco; luego, unos 12 años, hasta entrar en sus 60, en Atenas, en el Liceo; finalmente, sobre un año, en Calcis, donde morirá a los 63 años (322 a.C.), dejando dos hijos, todavía menores, Pitias y Nicómaco, y acompañado por Herpilis, compañera entonces del viudo estagirita. Después de esta panorámica, pretendiendo descomprimir la existencia en ella comprimida, vayamos al principio, adjuntando otros y más datos.

En Macedonia, en la pequeña ciudad de Estagira, sita en una ensenada abierta a alta mar, nace Aristóteles, el primer año de la 99ª olimpiada (384 a.C.). Con él, hijo de Nicómaco y Festis, se tornará visible (a través de los siglos, para nosotros) una corta genealogía, de la que incluso son ignorados, o dudosos, algunos eslabones y que abarca desde su abuelo Nicómaco hasta su nieto Aristóteles, hijo de su hija Pitias. A este respecto, Düring nos ofrece una caracterización sumaria de sus descendientes y ascendientes, resaltando que estos, *both his parents*, eran de indudable origen netamente griego[25]. Chroust, que profundiza más en su genealogía, señala que sus ancestros remotos procedían, seguramente, de Mesenia y que sus padres habían nacido, ambos, probablemente en Estagira, aunque sus familias, ambas de médicos, procedían de dos islas no lejos de Atenas: la paterna de la isla de Andros y la materna de la isla de Eubea[26]. Igualmente, como Düring, este estudioso subraya el *Greek stock* de sus ascendientes, y por tanto del filósofo, rechazando la opinión errónea sobre su origen bárbaro[27]. Cauquelin, sin embargo, juega desde el principio con esa idea, atribuyéndole al estagirita un *deficit* de helenidad[28].

---

[25] Düring 1957: 263-272, 267.

[26] Chroust 1973: I, 75-76.

[27] Chroust 1973: I, 76, 326 n. 22.

[28] Cauquelin 1994: 17, 27, 31.

Pues bien, el futuro filósofo pasó su infancia entre Estagira y Pela, donde su padre Nicómaco era médico de Amintas, rey de Macedonia. Por su parte, Düring relativiza este hecho, y la importancia de Nicómaco, registrando que era "un" médico al servicio del rey Amintas (Düring 1990: 19). Chroust, sin embargo, enfatiza su importancia, sosteniendo que el padre era, además, *a close friend and advisor* del rey (Chroust 1973: I, 76, 155).

Subsiguientemente, según Cauquelin, en esa época, cuando niño, conoció al —también niño— futuro rey Filipo, padre de Alejandro[29]. Tal acontecimiento no cabe, sin embargo, en las aportaciones de Düring y Chroust: para ambos ese conocimiento se habrá producido mucho más tarde, gracias a las relaciones personales del filósofo con la corte macedonia. Düring incluye la mediación o influencia de Hermias[30]. Para Chroust, el propio Aristóteles, que llegaría después a Hermias a través de Filipo, se habría probablemente presentado a este como hijo del difunto Nicómaco, médico, amigo, consejero y partidario de su difunto padre, Amintas[31].

Ahora bien, siendo todavía niño, a los 11 años según Cauquelin, queda huérfano de padre y madre, siendo recogido por Próxenos (esposo de una hermana mayor suya, Arimnesta) en su casa de Atarneus. Partida del solar natal, *die Heimat*, y pérdida del suelo o por lo menos mudanza de los sonidos familiares, los *Heimat Klange*. Allí, en el nuevo hogar, según nuestra estudiosa, conocerá a otro muchacho: Hermias, liberto y eunuco, que de mayor llegará a hacerse con el poder en Atarneus[32]. Tal encuentro es, ciertamente, mera conjetura. Düring apunta que cuando, en 347, el filósofo deja Atenas y va otra vez para Atarneus es por invitación de Hermias, a quien tal vez había conocido antes a través de Próxenos[33]. Para Chroust, Aristóteles, que habría dejado Atenas en 348, es enviado por Filipo, en misión política, a junto de Hermias[34]. Para él, además, es muy probable que Nicómaco, su padre, hubiese muerto en las revueltas políticas macedonias habidas tras el

---

[29] Cauquelin 1994: 31.

[30] Düring 1990: 33.

[31] Chroust 1973: I, 76.

[32] Cauquelin 1994: 14.

[33] Düring 1990: 31.

[34] Chroust 1973: I, 159, 253.

fallecimiento de Amintas[35]. Sea como sea, en casa de Próxenos y Arimnesta pasa Aristóteles su adolescencia hasta los 17 años en que parte, o probablemente es llevado o enviado, para Atenas.

Toda esa época (el nacimiento, la infancia, la adolescencia), recogida escasamente por la tradición y los estudios biográficos, es recreada —pintada— por Cauquelin sobre los datos doxográficos y con la ayuda de la producción naturalista aristotélica (*Generación de los Animales*, *Historia de los Animales*,...). Así, nos da una idea de los ambientes en Estagira, en Pela, en Atarneus: las playas y los bosques, la casa y la corte, los juegos, el descubrimiento del mundo y la vida, los amigos, la curiosidad del niño por las cosas junto a su padre Nicómaco y la inclinación del muchacho para el conocimiento con el tutor Próxenos. Hasta hace hablar al propio filósofo, superponiéndose su voz textual, que como revisitándolos los acompaña desde la madurez, a los acontecimientos y el transcurso de aquellos días y años de la infancia a la juventud. Con singular fortuna, ante su orfandad, las muertes de su padre y su madre y además la de un hermano, la autora, después de presentarlo confrontado en soledad con el mar y el cielo, toma de *De la generación y de la corrupción* (II, 11) la siguiente pregunta planteada por Aristóteles: "Ya que existen fenómenos que se siguen de manera circular como la nube que trae la lluvia, que se evapora y vuelve a ser nube: ¿cómo puede ocurrir que no podamos, animales, hombres, llegar a ser de nuevo, volver a ser nosotros mismos?" (Cauquelin 1994: 35).

Por otra parte, Cauquelin destaca la práctica temprana de la lectura, el gusto por los textos, el interés por la investigación que, facilitados en la casa paterna y después bajo el cuidado de Próxenos y Arimnesta, van perfilando el modo de vida del estagirita... hasta llevarlo, esa vocación suya para el conocimiento, a partir para Atenas a proseguir —propiamente, a hacer allí— sus estudios. Más o menos, esto es lo que, como conjetura, admite Düring[36]. De los mismos rasgos y hechos, y las inciertas tradiciones que los sustentan, se hace eco Chroust[37].

[35] Chroust 1973: I, 155, 252.

[36] Düring 1990: 20.

[37] Chroust 1973: I, 92-94.

II.1.4 *Lehrejahre*: Atenas (367-347)

Es sabido que Jaeger comienza la biografía intelectual del filósofo de Estagira con su "entrada", a los 17 años y en 368/7, en la Academia de Platón (Jaeger 1983: 19). De ese traslado para Atenas, no da razón, aunque cabe perfectamente suponer que implícitamente asume aquella después indicada por Düring, y asimismo señalada por Cauquelin: estudiar en la Academia. Sin embargo, Chroust apunta otra explicación: Aristóteles fue enviado a Atenas por Próxenos[38] para mantenerlo lejos y a salvo de las convulsiones políticas macedonias[39]. Además, como también recoge Cauquelin[40], Chroust señala que, antes de entrar en la Academia, Aristóteles estuvo tal vez en la escuela de Isócrates[41]. Por cierto, este era "pan-helenista", o sea, pro-macedonio. Además, es conocida su huella en los primeros escritos aristotélicos. Así, Jaeger, que no registra el paso por la escuela de Isócrates, señala su influencia en el *Protréptico*[42].

El cambio para Atenas se presenta, en Cauquelin, como un desplazamiento para el "centro": el traslado de la provincia a la capital. Es más, según la autora, Aristóteles sería un "provinciano", casi un rústico, que quedaría asombrado (algo asustado, un poco alelado y muy maravillado) con la gran ciudad. Mas, superaría ese impacto por su ansia —su determinación— de ingresar y cursar estudios en la Academia, que en aquel momento, en ausencia de Platón, era dirigida por Eudoxo de Cnido. Consiguientemente, en las calles de Atenas, y en las aulas de la Academia, nuestro provinciano conoce otro murmullo diferente de los sonidos de la naturaleza y las voces de los animales: los murmullos humanos, los rumores, las insidias, los cotilleos, en fin, la "opinión". Él, inmerso y llevado en esa marea humana, se hace fuerte con sus maneras, con su *politesse*, con que guarda la distancia y se guarda de la "insolencia". A todo esto, es muy curioso que, a este respecto, Düring conjeture exactamente lo contrario: que el estagirita *no* llegó a Atenas y a la Academia como un

---

[38] Chroust registra, asimismo, la tradición según la cual Próxenos sería amigo o conocido de Platón (Chroust 1973: I, 78).

[39] Chroust 1973: I, 95, 156, 252.

[40] Prácticamente *hors-texte*, Cauquelin 1994: 196.

[41] Chroust 1973: I, 97-102.

[42] Jaeger 1983: 71-73.

"inexperto provinciano" (Düring 1990: 20).

Del paso por la Academia, en donde Aristóteles estudió, investigó, enseñó y escribió, nos contentaremos con unos pocos apuntes. La verdad, de ese largo lapso, en el aspecto biográfico, sabemos poca cosa con certeza, según declara Düring. Como él mismo, Cauquelin recoge algunas anécdotas, procedentes de Diógenes Laercio quien —según antes había aclarado— "no tiene mucha simpatía por Aristóteles" (Cauquelin 1994: 39 n. 1)[43], tratando de caracterizar su relación con Platón y con los otros compañeros académicos. En este sentido, ella se detiene, como también Düring, en el apodo de "lector", entre los calificativos que le da Platón al estagirita[44]. Este, en efecto, leía en silencio frente a lo común (y normal) en la época, leer en voz alta[45]. Ella ve en este apodo, "el lector", una señal de la práctica de la lectura y la escritura y un indicio, entre otros, de un cierto retraimiento dentro del ambiente platónico. Yendo más lejos, llega a afirmar, por ejemplo, que él "no se siente atraído por aquello que excita a los jóvenes amigos de Platón, la belleza o la gracia masculinas. Ninguna inclinación para esa especie de amistad amorosa que liga a las parejas de maestro-discípulo o de iguales, proceda de las bellezas del cuerpo o del alma. Eso no le dice nada, no es lo suyo, él prefiere a las mujeres" (Cauquelin 1994: 49).

Esta afirmación, que no puede dejar de parecer muy osada, es de hecho una inferencia, basada en las consideraciones sobre la "amistad" contenidas en los textos éticos y políticos aristotélicos (y basada aun, tal vez, en unas informaciones doxográficas, unas habladurías que la autora recoge con reserva, sobre un episodio pasional[46] protagonizado,

---

[43] No es solo Diógenes Laercio, es la tónica general. Düring también incide sobre este punto: los testimonios sobre Aristóteles que nos llegaron son en general "hostiles", dando de esto una sintética explicación (Düring 1990: 40-43). Más extensamente, sobre las *early invectives* contra el estagirita, Düring 1957: 373-395. Esa hostilidad, extendida en la Antigüedad, apunta, sobre todo, a su pensamiento: *Antiaristotelismo* (Natali & Maso 1999).

[44] Düring 1990: 27-29; Cauquelin 1994: 44-46.

[45] Según Düring, es un rasgo peculiar del filósofo, constante a lo largo de su vida, así como *to collect books*, tener una biblioteca (Düring 1957: 337-338).

[46] "Dicen que se apasionó por una prostituta, hasta el punto de arrastrarse delante de ella. Se imaginan posiciones abyectas, obscenas. El filósofo a caballo sobre la mujer, o la mujer cabalgándolo". Cauquelin recuerda que, hoy, aún es posible ver en el portal de algunas catedrales góticas, un Aristóteles a cuatro patas, cabalgado por una mujer, como

después, en Atarneus, por Aristóteles). En verdad, Cauquelin arriesga otras pinceladas mucho más osadas, estrictamente aventuradas (incluso fantaseadas), pero sin las cuales no podría hacer el retrato perseguido. Continuando con la anécdota, es el caso de la amistad con Teofrasto, compañero de esas *correrías*... Sin embargo, según Düring es solo probable que ellos hayan coincidido en la Academia: Teofrasto era como quince años más joven, conociéndose —con certeza— mucho más tarde, en Lesbos[47]. Semejantemente, para Jaeger el encuentro entre ambos fue en Assos[48]. Y para Chroust, que considera muy posible que ambos fuesen parientes[49], Teofrasto sería de la edad de Calístenes, sobrino del filósofo y educado por su tío[50]. Ahora bien, no debemos extrañarnos y, menos, escandalizarnos de estas veleidades historiográficas. En realidad, los estudiosos más de una vez barajan supuestos hipotéticos y altamente improbables,... por ejemplo, metiéndose a fondo en la piel del estagirita: sin ir más lejos, Jaeger lo hace reiteradamente en su *Aristóteles* y, hasta incluso, un investigador como Chroust, tan contenido y mirado en sus aseveraciones, no deja de hacerlo a veces, como en algunos momentos al hablar de las *Aristotle's religious convictions* (Chroust 1973: I, 221-231).

Volviendo a los años de aprendizaje, los *Lehrejahre* en Atenas, veamos ahora la relación con Platón, digamos, en el ámbito de la teoría, más allá pues del anecdotario personal del que ya dimos cuenta y que también, similarmente, registra Chroust[51]. En los 20 años en la Academia, por decirlo parafraseando a Cauquelin, Aristóteles viaja sin moverse: se mueve en su cabeza. Y constituye gran parte de ese viaje, por supuesto, el movimiento de acercarse y alejarse de Platón. Ahora bien, precisar siquiera mínimamente

---

en un *aquamanile* del siglo XV que ella muestra en esas mismas páginas (Cauquelin 1994: 110-111). Esas representaciones nos recuerdan la hostilidad habida frente al pensamiento de Aristóteles. Por su parte, Chroust no cree esta historia, mostrando las posibilidades de que, en realidad, la presunta concubina fuese, no teniendo tal condición, Pitias o, incluso, Herpilis (Chroust 1973: I, 81, 198).

[47] Düring 1990: 33.

[48] Jaeger 1983: 131 n. 12.

[49] Chroust 1973: I, 78, 197, 205.

[50] Chroust 1973: I, 84.

[51] Chroust 1973: I, 103-104.

la aproximación y el distanciamiento entre el maestro y el discípulo es verdaderamente difícil. Para comenzar, de todo eso poco sabemos: los correspondientes escritos académicos aristotélicos están solo fragmentariamente conservados. Solamente es posible conjeturar, pues, a partir de la producción conservada, discordando notablemente los estudiosos.

Jaeger, por ejemplo, que sumariamente entiende el desarrollo intelectual de Aristóteles como un progresivo alejamiento de Platón, no encuentra sin embargo en el joven académico, tras examinar sus primeros escritos sobre todo el *Eudemo* y el *Protréptico*, sino un matizado platonismo. Similarmente, y aún más, subraya Chroust los rasgos platónicos en las *early works* del estagirita[52]: todavía más, lo que relativiza Chroust es la divergencia posterior, ya que él duda de la autoría, bien parcial bien total, de los *later treatises* aristotélicos[53]. Por su parte, Düring apunta, más bien, una naciente y creciente divergencia entre maestro y discípulo, pero que no sería problemática, no comportaría tensiones conflictivas, dado que la institución académica admitía la completa diversidad de pareceres[54]. Para Düring, que incluye en el período académico no solo los primeros escritos sino también los esbozos, los borradores y el embrión, de trabajos posteriores, la divergencia entre ambos abarcaría, además de las perspectivas, la metodología y la temática[55]. También Cauquelin se inclina por la divergencia: resumiendo, frente a la mirada ascensional y vertical del maestro apuntando a través del "diálogo" a las "ideas", el discípulo optará por la mirada extensional y horizontal que a través de la "descripción" apunta a las "cosas"[56]. Estas palabras, *mutatis mutandis*, valdrían para caracterizar sumariamente, siguiendo ahora a Jaeger, el trecho y el término finales de la evolución de

---

[52] Chroust 1973: II, 224-226.

[53] Es una de las conclusiones, ya adelantada en el prefacio, de su investigación sobre la vida y obra del estagirita (Chroust 1973: I, xi-xv, 255). Además, como *postscript* a sus *Observations on some Aristotle's lost works*, Chroust ofrece una revisión de la lectura y reconstrucción que hace Jaeger de esa producción perdida (Chroust 1973: II, 231-269).

[54] Düring 1957: 325, 331; Düring 1990: 24.

[55] Düring 1990: 90-92.

[56] Cauquelin 1994: 65-69.

la filosofía del estagirita con respecto a la de su maestro[57].

Queda aún un punto, peculiar de Cauquelin, que no querríamos pasar por alto, porque atañe al retrato psicológico del personaje y, asociadamente, a la concepción ético-política del filósofo. Así, al perfilar la perspectiva aristotélica, ella introduce, resalta y subraya, unas nociones naturalistas de "orden" y de "lugar" que, en nuestra opinión, resultan aristotélicamente verdaderamente problemáticas, en tanto y en cuanto que abarcarían, pasarían, de la *phýsis* a la *pólis*. Lo que, luego, tiene su correspondencia en una estrecha concepción (en nuestra opinión, poco aristotélica) de lo ético y lo político. Cauquelin, hablando de la *politesse* y la conveniencia, llega a decir: "¿No sería necesario, en lo que se refiere a lo político, considerar la *politesse* como la piedra de toque de la reflexión aristotélica? En ella se revelaría, con la noción de "justeza", la del "como conviene", el rechazo del exceso, la proporción armoniosa, a ser respetada, entre los diferentes modos de vida, y el aprovechamiento de la ocasión, el *kairós*[58], el justo momento para la acción" (Cauquelin 1994: 54). Al final, avanzando y ahondando en esto, la "prudencia" es entendida como cautela y astucia y, además, siendo estas —para nosotros, tal como ella las concibe— de cortas miras. En otras palabras, la razón práctica quedará, a lo sumo, en razón estratégica, ya que incluso esta, en el esquema naturalista cauquelinia-no, tiene poca cabida[59]. Por lo demás, esto choca con el concepto y el contenido de la ética (y la política) que, sin ir más lejos y quedando en la época académica, encontramos en el *Protréptico*, como patentizan Jaeger y Düring[60].

Mas dejemos estas cuestiones, para nosotros solo incidentalmente relevantes: en tanto y en cuanto que podrían dar ideas, trazos, en fin, un aire del vivir y el pensar de

---

[57] Jaeger 1983: 389-391.

[58] Ella conecta esta concepción suya con la de P. Aubenque, remitiendo a *La prudence chez Aristote* (PUF, Paris, 1963), que también cita en la bibliografía (Cauquelin 1994: 54 n. 7, 201).

[59] En nuestra opinión, sin embargo, en la *Ética Nicomáquea* cabe perfectamente entender la *phrónesis* como razón práctica; obviamente, no en el estricto sentido kantiano (paradigmáticamente: 1140a23-b29, 41b8-42a31, 43b17-45a11). Y así mismo, por supuesto, a despecho de la caracterización de la *prudentia* que hace Kant en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA, 43 y ss (Kant 1988).

[60] Jaeger 1983: 98-122; Düring 1990: 665-670.

nuestro personaje durante su estancia en la Academia. A este respecto, queda aún una cosa que no podemos pasar por alto: Düring considera que la época académica, además del *apprenticeship*, incluye ya unos importantes trece años de producción aristotélica[61]. En concreto, habla de dos períodos productivos, uno entre 360-355 y otro entre 355-347, en que dataría los borradores, el embrión e incluso fragmentos de abundantes escritos[62]. Así, en esos diversos estados primordiales y/o formulaciones originales, encontraríamos: en el primero, entre otros, *Tópicos*, *Lambda*, *Poética*, *Retórica*, *Magna Moralia*; y en el segundo, entre otros, *Física*, *Del cielo*, *My*, *Beta*, *Ética Eudemia*. Es más, para Düring, "los escritos de este período rebosan vitalidad y confianza en sí mismo. Podemos considerar este período como el punto culminante de su vida" (Düring 1990: 92).

II.1.5 *Reisebilder*: Atarneus, Assos, Lesbos (347-343)

Dispongámonos ahora a dejar Atenas, vayamos al desenlace de esas dos décadas de las que poco sabemos del estagirita y solo podemos con algunas anécdotas biográficas esbozar algún fragmento de vida, y con algunos retazos bibliográficos perfilar algunas líneas de pensamiento. Otro tanto acontece con la partida de la Academia: ¿cómo fue, a qué se debió? Tenemos varias respuestas.

Jaeger, aunque apunta que podría haber ocurrido algo antes, sitúa la partida de Aristóteles después de la muerte de Platón, en 348/7, descartando completamente que la marcha, a pesar de las divergencias entre ellos, pudiera haberse debido a razones personales, es decir, a un enfrentamiento, y la ruptura, del discípulo y el maestro. Para él, "la salida de Aristóteles de Atenas fue la expresión de una crisis en su vida interior", añadiendo que "eso[63] presumiblemente estuvo ligado a la cuestión del sucesor de Platón, que habría de determinar inevitablemente el espíritu de la Academia durante un largo porvenir, y cuya resolución no podía contar con la aprobación de Aristóteles en ningún caso. La elección, fuese de Platón o de los miembros, recayó sobre Espeusipo, sobrino de Platón" (Jaeger

[61] Düring 1957: 250.

[62] Düring 1990: 90-92.

[63] Jaeger se refiere a la partida y al hecho de que "nunca regresó a la escuela en la que había sido educado" (Jaeger 1983: 131).

1983: 131-132). Ahora bien, a ojos del estudioso, este episodio representa y acarrea, sobre todo, un desencuentro teórico: Espeusipo era el sucesor externamente (legalmente) conveniente, pero quedaba lejos del espíritu académico. Por eso, según él, la partida del estagirita con Jenócrates, un platónico conservador, fue una secesión. Ambos habrían ido a Misia, para reunirse con otros dos platónicos, Erasto y Corisco, que en aquel momento gozaban de la protección de Hermias, entonces gobernante de Atarneus.

También Cauquelin incide en semejante explicación. El hecho, la causa: él cuenta 37 años cuando muere Platón y Espeusipo, como su sucesor, accede a la dirección de la Academia. Ella interpreta el lance como una jugada académica (una intriga y una puñalada universitarias): a despecho de la ciencia de Aristóteles, Espeusipo tenía los triunfos: era ateniense, de buena familia y, además, estaba casado con la sobrina de Platón. A diferencia de Jaeger, Cauquelin parece ignorar que las condiciones externas (el régimen de propiedad y las leyes atenienses) hacían imposible que Aristóteles heredase el "puesto" de Platón al frente de la Academia[64]. En fin, a su entender, por tal motivo él resuelve dejar Atenas y encaminarse a Atarneus, donde gobierna el tirano Hermias, el eunuco y liberto aquel, según ella, amigo de su adolescencia en casa de Próxenos y Arimnesta.

Düring, por su parte, rechaza la explicación de Jaeger, con quien concuerdan otros estudiosos[65] y, como vimos, también coincide Cauquelin. Contra estos, aduce que seguramente, dados los lazos entre ellos, Espeusipo "heredó" el puesto de Platón, no habiendo constancia de que se haya producido ninguna elección (Düring 1990: 31). A su entender, que Aristóteles, tras su marcha, no quedó fuera de la Academia lo prueba que, después de la muerte de Espeusipo, fue considerado elegible como su sucesor en 338. Además, sostiene que la partida de Aristóteles sería debida a motivos políticos: exactamente, a los vientos anti-macedonios levantados por las conquistas de Filipo, en concreto de la ciudad de Olinto en 349, que estaba bajo la protección ateniense, y por la subsiguiente victoria del partido de Demóstenes, furibundamente anti-macedonio, que se hizo con el poder en Atenas en 347[66]. A diferencia de Chroust, Düring piensa que él no tenía, ni había

---

[64] Cauquelin 1994: 72-73.

[65] Como: Allan 1979; Gauthier & Yolif 1970.

[66] Düring 1990: 30.

tenido, actividad política alguna: simplemente, era macedonio y tenía relaciones personales amistosas con la corte macedonia e, incluso, con algunos agentes macedonios, como Hermias. Ahora bien, al igual que Aristóteles, también Jenócrates y Espeusipo, así como Isócrates, estaban muy ligados a los círculos pro-macedonios. Pero estos dos, Espeusipo e Isócrates, no se vieron forzados a partir por ser atenienses, exactamente, atenienses bien enraizados, boyantes y poderosos[67]. Por lo demás, Düring insiste en la incerteza del momento de la partida, si antes o después de la muerte de Platón.

Parcialmente coincidente, con Düring, es la explicación de estos acontecimientos que hallamos en Chroust, quien sin embargo enfatiza la implicación del estagirita en la política de Macedonia. Revisa y rechaza las dos explicaciones tradicionales: la discrepancia doctrinal con el maestro (y otros académicos) y la sucesión (fallida) de Platón[68]. Sus argumentos, en contra de que hubiese habido un conflicto intra-académico que habría provocado la salida de nuestro filósofo, son similares a los de Jaeger y, sobre todo, a los de Düring. Además, Chroust indica que, por dejar la Academia, y más aún si eso fuese debido a una disensión filosófica, el estagirita no tendría por qué dejar Atenas. Por otra parte, prácticamente no se detiene en el examen de la cuestión sucesoria, porque, en base al análisis de las circunstancias políticas en la Hélade y sus repercusiones en la situación en Atenas y en la posición de Aristóteles, defiende que este partió de allí en 348, por lo tanto, *antes* de la muerte de Platón[69]. En su opinión, sería asimismo por motivos políticos, y hasta por indicación de Filipo, por lo que se habría dirigido a Atarneus[70].

Por lo que parece, en la partida para Misia lo acompañará Jenócrates y allá encontrará a Teofrasto. Aristóteles vivirá por allí durante unos cinco años: estará en Atarneus, irá luego para Assos y se establecerá, por último, en la isla de Lesbos. Como ya dijimos, en Assos estaban Erasto y Corisco, dos discípulos de Platón naturales de Skepsis que habían retornado a su tierra natal, con los que él entrará en contacto, continuando así,

---

[67] Düring 1990: 31.

[68] Chroust 1973: I, 117-119, 123-124.

[69] Chroust 1973: I, 124, 158-159.

[70] Chroust no descarta que hubiese pasado antes por Macedonia, en donde habría recibido esa indicación, o sugerencia, por parte del monarca (Chroust 1973: I, 159-160).

en ese círculo, dentro de la atmósfera académica. Según Jaeger, el propio Hermias estaría dentro de ese círculo platónico y, siguiendo el consejo de los dos filósofos, habría introducido reformas suavizadoras en su antes tiránico gobierno[71]. A este respecto, Cauquelin piensa que Erasto y Corisco habían intentado moralizar a Hermias, siguiendo la indicación de Platón que los había enviado a Atarneus para enseñar al tirano... mas, pronto, ellos desistieron y van a establecerse en Assos, a donde después llegará, y coincidirá con ellos, Aristóteles[72]. De paso, ella recuerda[73] que a la descendencia de Corisco, nombrado un par de veces en la producción aristotélica, quedará ligada la suerte de toda su obra, según una sorprendente historia que, para algunos, es solo embellecedora leyenda[74].

Mas dejemos, por el momento, lo postremo y *post-mortem* y volvamos a Assos, donde, según Düring, es una exageración hablar de la existencia, antes y/o después de la llegada de Aristóteles, de escuela filosófica alguna, y menos de una especie de —según la expresión de Jaeger— "colonia" de la Academia (Düring 1990: 30-31). Para Düring, Hermias, a quien llama simplemente el soberano de Atarneus[75], prácticamente solo habría proporcionado alojamiento a este minúsculo círculo filosófico. A su entender, el paso por Atarneus y la relación con Hermias, durante su estancia en Misia, resultó significativa para el filósofo solo en el aspecto personal, pues fue amigo del gobernante hasta el final y, además, emparentó con él pues casó con su hermana Pitias[76].

Sin embargo, según Jaeger, el trato personal con Hermias, un político pragmático, tendría luego reflejo, aproximándola a la *Realpolitik*, en la concepción aristotélica en la

[71] Jaeger 1983: 134-136.

[72] Cauquelin 1994: 76-77.

[73] Cauquelin 1994: 78-81.

[74] Según ella, E. Zeller, J. Burnet y L. Robin no dan crédito a esta historia, mientras que P. Moraux está indeciso (Cauquelin 1994: 81 n. 3). Por lo que se ve, ignora otras opiniones que, con matices, suscriben esa historia (como las de Jaeger y Düring).

[75] Düring rechaza la "leyenda negra" sobre Hermias (Düring 1990: 32). Ahora bien, la mayor prueba (para él) es la amistad del filósofo. Demoradamente, sobre Hermias, Düring 1957: 272-283.

[76] Düring 1990: 30-31.

Política[77]. Esto, recayendo sobre el filósofo, vendría siendo el efecto inverso o, más bien quizá, complementario de la moralización platónica recibida y asimilada por el gobernante. Ahora bien, en realidad, ¿había intentado moralizar, convertir o dirigir, a Hermias? Cauquelin, por su parte, sostiene —infiere— que no: pues, dado "el modelo ofrecido por Platón", entonces "es natural que Aristóteles, armado de sentido común, no haya tenido ningún deseo de seguirlo. Es un error pensar lo contrario" (Cauquelin 1994: 76). Tal vez ella esté en lo cierto, pero no, en nuestra opinión, por "anti-platonismo político". En todo caso, su paso por palacio, en Atarneus, fue breve. Pero el filósofo siguió luego, en Assos y Lesbos, contando con la amistad benefactora de Hermias, a la que fue fiel incluso después de su trágico final a manos de los persas.

Muy diferente es la relación primordialmente política, aunque luego asimismo hondamente humana, que pinta Chroust entre el filósofo, un agente macedonio, y el político, un aliado macedonio[78]. Su amistad llegó a ser muy profunda, provocando, después de la muerte de Hermias seguramente debida en parte a la traición de Filipo, un cierto retraimiento en la actividad política del filósofo[79].

Mas volvamos a Assos, en donde coincide con Erasto y Corisco, y Lesbos, para donde va con Teofrasto y Jenócrates. De esa época de viajes tenemos, vimos, algunas instantáneas, *Reisebilder*, cuadros de viaje. Pero, en fin, ¿qué hace Aristóteles durante estos cinco años? Fundamentalmente, investigar, abrir los ojos y apresar lo visto a su alrededor. El puerto y, sobre todo, la isla son espacios privilegiados para la observación e investigación, suma de mundos reales y puerta para mundos posibles. La primera atención será, por lo tanto, para la naturaleza; pero, sin descuidar completamente el animal humano. En este cuadro coinciden, *grosso modo*, Düring y Cauquelin.

Düring caracteriza así sus afanes: "En un nuevo ambiente, lejos de la atmósfera de la Academia, comienza su trabajo conjunto de toda una vida con Teofrasto. Recogen un enorme material de observaciones propias, de relatos escuchados y de la literatura. Las colecciones de materiales y los dibujos se perdieron. Aristóteles se interesa ahora en mayor

---

[77] Jaeger 1983: 142-143, 331-333.

[78] Chroust 1973: I, 160-163.

[79] Chroust 1973: I, 163, 173-174, 253.

grado por la observación empírica; pero, todo lo que observa y colecciona le sirve solo como medio para el fin; la meta, para la cual constantemente tiende, es hacer inteligible el acontecer natural" (Düring 1990: 93). Su producción, en esa época, es sobre todo científica (biología, zoología, botánica...), tornándose asimismo más empírico su acercamiento a las cosas humanas, como la política, de las que al parecer, a la vista de esa otra obra, poco se ocupa entonces. Conviene recordar, a este respecto, que, si bien Jaeger sitúa en la época de los viajes el desarrollo de la *Metafísica* y la *Ética* y la *Política* originales, Düring sin embargo sitúa esos trabajos en la época de la Academia[80].

Por su parte, Cauquelin pretende caracterizar la perspectiva, la actitud, con que el filósofo contempla la naturaleza: sería un "ecólogo", pero no a la manera de un ecologista contemporáneo, ya que nuestro ecologismo comporta una modificación, hasta incluso una inversión, en la relación que, a su entender, él establecía entre los humanos y la naturaleza[81]. Luego, esa comprensión naturalista, pretendidamente aristotélica, se volverá todavía más problemática al llegar a la cuestión del animal humano: Cauquelin establece una, en nuestra opinión, discutible continuidad de lo físico a lo político[82]. De lo uno a lo otro, de la naturaleza a la ciudad, va a pasar ahora el filósofo.

II.1.6 *Die Heimkehr*: Miesa, Estagira (343-335)

En algún momento, alrededor de 343, Aristóteles viaja, y regresa, a Macedonia. Sea para encargarse de la educación del príncipe Alejandro o sea obedeciendo a cualquier otro motivo, este retorno parece vinculado, según la mayoría de los estudiosos, a razones políticas.

Así, para Jaeger, que sostiene que el filósofo se trasladó para Pela en 342, resulta casi inconcebible que este ignorase los tratos, las negociaciones políticas, en que estaban Hermias y Filipo, precisamente por las relaciones que él mantenía con ambos. Es más, Jaeger admite la existencia, en la ida a Pela, de alguna suerte de misión política, siendo aun

---

[80] Düring 1990: 90-91.

[81] Cauquelin 1994: 96-97.

[82] Cauquelin 1994: 105-106.

la relación entre Hermias y Filipo lo que le posibilitaría el encargo de la educación de Alejandro[83]. Por lo tanto, rechaza la convención tradicional, que seguirá sin embargo Cauquelin, según la cual el rey andaba buscando un preceptor para su hijo y, entonces, reparó en Aristóteles... pero, este, nos recuerda Jaeger, no era en aquel entonces ninguna primera figura y, agrega, "tampoco puede haber decidido la elección el hecho de que Nicómaco, el padre de Aristóteles, hubiera sido médico personal de Amintas en la corte de Macedonia, pues desde entonces habían pasado cuatro décadas" (Jaeger 1983: 142). Similarmente, se pronuncia Düring, quien, a pesar de subrayar la invitación de Filipo, resaltando asimismo que entonces el filósofo no era "particularmente famoso", insiste en que el motivo de la llamada, en 343/2, fueron "sus relaciones personales con la corte y con Hermias" (Düring 1990: 30). Muy diferente es la posición de Chroust, ya que, señalando la escasa o dudosa fiabilidad de los testimonios, defiende que el estagirita no fue el *chief preceptor* de Alejandro, teniendo solo, si acaso lo hubo, algún contacto ocasional, como un maestro más, con aquel[84].

Sin embargo, Cauquelin suscribe la, históricamente improbable, explicación tradicional, resaltando en la aceptación de la preceptoría *un peu d'esprit de revanche*, por parte de Aristóteles, frente a la pasada fallida elección académica. En su opinión, a petición de Filipo, el amigo de la infancia ahora rey de Macedonia, acepta hacerse cargo de la educación de su hijo el príncipe Alejandro: aparentemente, para cubrir el lugar, había habido "concurso público", con varios candidatos (Isócrates, y a propuesta suya Teopompo de Quío y luego Isócrates de Apolonia,... y hasta Espeusipo), pero, de esta vez, la "suerte" (en ese juego trucado) favoreció al estagirita (Cauquelin 1994: 109-110). No ocurrirá lo mismo cuando, poco después[85], sea elegido el sucesor de Espeusipo al frente de la Academia: el electo será Jenócrates. En esta ocasión, como ya recordamos con Düring, el estagirita fue, entre otros candidatos, nominado para esta sucesión y finalmente preterido,

[83] Jaeger 1983: 142.

[84] Chroust 1973: I, 125-132.

[85] Cauquelin es contradictoria respecto a esto: a su entender, Espeusipo habría permanecido "cuatro años" en el poder (Cauquelin 1994: 73) y, sin embargo, habría fallecido (y dejado vacante la dirección de la Academia) más tarde, estando Aristóteles en Miesa (Cauquelin 1994: 127). Düring, por su parte, sitúa el episodio todavía más tarde, resultando elegido Jenócrates en la primavera de 338 (Düring 1990: 18-19, 31).

a lo que parece, entre otras razones, precisamente por, en ese momento, estar en Macedonia[86]. Mas, volvamos con la educación de Alejandro.

Siguiendo con Cauquelin, él acepta la invitación de Filipo, pidiéndole a su vez que reconstruya Estagira, que aquel había destruido en una de sus campañas. Cosa que Filipo, según informa Plutarco, hace: “La reconstruyó por él y recondujo allá a los habitantes que habían huido” (Cauquelin 1994: 110). Este asunto, por cierto, no está muy claro. Así, Jaeger atribuye esa reconstrucción a Alejandro, cumpliendo “el más querido deseo de su maestro” (Jaeger 1983: 145). Por su parte, Düring considera este episodio, la pretendida reconstrucción, como “dudoso” (Düring 1957: 59, 293). Chroust, sin embargo, admite la tradición según la cual Filipo o Alejandro, por intercesión de Aristóteles, habrían reconstruido Estagira[87]: ahora bien, no sería en contrapartida por la educación del príncipe, ya que de ella, a su entender, no se habría encargado el filósofo, salvo tal vez episódicamente. En efecto, según él “la historia tradicional, y al parecer ampliamente aceptada, que hace de Aristóteles el preceptor y, de hecho, el tutor jefe de Alejandro, no está, en absoluto, tan firmemente establecida como a algunos les gustaría que creyésemos. Es bastante posible, no obstante, que entre 344-42 y 340 (o 338) él le haya dado, de una u otra forma, algunas enseñanzas ocasionales” (Chroust 1973: I, 132). Para los otros estudiosos, sin embargo, Aristóteles se ocupará de la educación de Alejandro, que entonces contaba 13 años, durante unos tres años. Düring y Cauquelin coinciden en señalar que, a tal efecto, ambos dejan Pela, la capital, y van para Miesa, una residencia real al norte de esa ciudad.

¿Cómo encara Aristóteles la formación de Alejandro? Tenemos que contentarnos con unos pocos trazos y un boceto difuso: en concreto, Jaeger y Düring nos ofrecen unos apuntes y solo Cauquelin, como luego veremos, arriesga un dibujo. Para Jaeger, que no deja de subrayar la diferencia de fondo existente (y la incomprensión al cabo resultante) entre ambos, hubo con todo, entre ellos, una “comunidad de ideas” que fue “muy estrecha, no solo mientras Aristóteles vivió en Macedonia sino hasta mucho después”, cuando las campañas de Alejandro en Asia sobrepasaron “el horizonte del paisaje de la *Ilíada*” (Jaeger

[86] Düring 1957: 259-260; Düring 1990: 31.

[87] Chroust 1973: I, 209.

1983: 143-145). Muestras de esa relación personal, procedentes tal vez del período educativo y en todo caso signos de un persistente designio tutelar, serían un par de escritos perdidos, uno sobre "la monarquía" y otro sobre "la colonización" (Jaeger 1983: 298-299). Este último texto es también aducido por Düring[88], para quien contendría la piedra de toque, una clara señal, del desencuentro con el monarca[89]. Por lo demás, este investigador prácticamente no toca la educación de Alejandro y pasa por alto la cuestión de la relación entre ambos, descartando ya expresamente ya tácitamente cualquier influencia recíproca. A este respecto, Düring señala reiteradamente que no hay huella alguna de la política macedonia en los escritos aristotélicos éticos y políticos[90]. Por el contrario, mucho más que estas escuetas y dispersas pinceladas, debidas a la mano de estos dos estudiosos, encontramos en Cauquelin.

Ella rechaza, contra la tradición, que nuestro autor, al modo de Platón, hubiese intentado hacer un "filósofo-rey" o un "rey-filósofo". Su argumentación principal es bastante convincente: Aristóteles sabía perfectamente que para eso, para convertir al príncipe en un filósofo, no había tiempo. Ahora bien, la orientación que, según la autora, el estagirita dará a la formación del hijo de Filipo no escapa totalmente, en nuestra opinión, a la concepción platónica y, por otra parte, resulta bastante peculiar. Veamos el plano general, antes de entrar en la instrucción política.

Yendo pues a la educación del príncipe, para llevarla a cabo, el filósofo ha de resolver un par de cuestiones: primero, organizar la "agenda" y la "biblioteca"; y al hilo de esto, segundo, tornar accesible el saber al muchacho, asimilable por él. Para Cauquelin, adoptará un modelo "orgánico", según el que "los conocimientos forman un todo diversificado, un complejo en el cual cada parte debe remitir a las otras" (Cauquelin 1994: 122). Pues bien, en esta red textual, que a su entender abarca de la física a la política, el papel del sol (especialmente, el "sol a mayores" co-generador[91] del saber) va a tenerlo la

---

[88] Düring 1990: 34.

[89] Al parecer, también según Düring, el estagirita habría incluso criticado a Alejandro en carta a Antípatro (Düring 1957: 298).

[90] Düring 1990: 34, 94, 781.

[91] Cauquelin toma esta "imagen-concepto" del propio Aristóteles, en concreto de la *Física* (II, 2): "lo que genera un hombre es un hombre, más el sol" (Cauquelin 1994:

literatura, la poesía y la tragedia. He aquí una huella duradera: Alejandro llevará consigo muchos años un ejemplar de la *Ilíada* de Homero anotada por Aristóteles. Düring también se hace eco de esta edición, encargada o elaborada por el filósofo, para Alejandro[92].

Todavía más, Cauquelin construye sobre la *Retórica* y la *Poética*, en buena medida pues sobre la reflexión sobre la literatura, la concepción de la política que le atribuye al estagirita, de la cual él habría imbuido a Alejandro. En resumen, ella dirá, en política, conviniendo regímenes diversos a las diversas situaciones, "lo esencial es detectar sus puntos claves y dejarse guiar por el *sentido común*" (Cauquelin 1994: 129). La política es, en otras palabras suyas, una cuestión de "prudencia". Y aún más claro: la "ética" no es, según ella, la "moral" de la política, sino un "fundamento conceptual" suyo. Así vista, esta perspectiva aristotélica sería "una visión extremadamente moderna. Pues si el principio de la comprensión es de orden lógico, sin embargo se gobierna menos a los sujetos que a sus creencias, y se actúa sobre el espíritu del público —del pueblo— menos por el logos que por la emoción, menos por la verdad que por lo verosímil. En eso, la poesía —la tragedia— es una guía segura. El temor y la piedad, los dos pechos de la catarsis trágica, son también los de lo político, como los de la retórica" (Cauquelin 1994: 129-130). Por consiguiente, Alejandro habría sido "fabricado" como un "héroe", más propiamente como un "actor", trágico. De este modo, en nuestra opinión, la autora acaba cediendo, a su manera, a la leyenda del filósofo como *spiritus rector* del futuro conquistador, por utilizar las palabras de Düring (Düring 1957: 287-288; Düring 1990: 33). Es una concesión parcial, pues ella habla, sin resolver esa oscilación, de fabricación como héroe y como actor, siendo uno y otro figuras trágicas muy diferentes.

Poca duda cabe que esta dimensión mediática, y estratégica, es importantísima en la política, entonces y hoy. Pero, con independencia de cual haya sido la educación política del príncipe macedonio, es innegable que a eso no se reduce la concepción aristotélica. Por su parte, Cauquelin[93] templa este relativismo, que resulta de la comprensión de la política

---

122). He aquí el "sol a mayores".

[92] Düring 1990: 34, 206.

[93] Ella conecta su visión con el análisis de F. Wolff, remitiendo a su obra *Aristote et la politique* (PUF, Paris, 1991), que también cita en la bibliografía (Cauquelin 1994: 135 n. 5, 201). En esta, junto a otros textos (relativos a la economía, la esclavitud, la

desde la *Retórica* y la *Poética*, con una complementaria y compensatoria impregnación naturalista: "Así, de todos los regímenes considerados, el que da al mayor número un lugar en la organización de los negocios públicos es aquel que más se aproxima a lo que la naturaleza hace. En este sentido, la democracia es el más natural de los regímenes. No por ser más moral o más justa, o establecer una igualdad ilusoria, sino porque así es como trabaja la *physis*" (Cauquelin 1994: 138). En nuestra opinión, este planteamiento es inaceptable. Concordamos con ella en que Aristóteles privilegia la democracia (en especial, la "república democrática"), pero lo hace por razones "políticas", entre ellas, razones de justicia[94]. En cualquier caso, ¿le explicaría eso, lo de la democracia, fuera como fuese, a Alejandro?

Por lo que parece, acabada su educación, el príncipe vuelve a Pela y el filósofo retorna a Estagira. De hecho, Jaeger lo duda, indicando que él, antes que retirarse a su villa, bien pudo permanecer en la corte[95]. Chroust ve posible que él, en torno a esos años, estuviese en Estagira y, en todo caso y más probablemente, en Macedonia[96]. Düring y Cauquelin piensan que retornó a la villa natal, donde se habría establecido con Teofrasto, en fecha que Düring no precisa[97]. Por su parte, Cauquelin pinta una estampa idílica-bucólica: en la ciudad reconstruida por Filipo, con 45 años, se establece Aristóteles y se convierte, en palabras de la autora, en un hidalgo campesino[98]. Es el regreso, *die Heimkehr*, al solar natal, su punto final con el re-establecimiento en el hogar de su padre. Él, con un

---

democracia y la educación "antiguas"), es asimismo recomendada la obra colectiva, dirigida por P. Aubenque y editada por A. Tordesillas, *Études sur la politique d'Aristote* (PUF, Paris, 1994).

[94] Está claro en la *Política*, al versar sobre la justicia de los regímenes (ejemplarmente: 1278b6-88b6) y, además, al tratar la democracia (significativamente: 1289b27-92a36, 93b23-94b41, 95a26-96b12, 1317a1-20b17).

[95] Jaeger 1983: 357.

[96] Chroust 1973: I, 81.

[97] Düring 1990: 18, 33.

[98] Cauquelin 1994: 141.

abundante patrimonio[99], es un notable local que, según la tradición, incluso llega a dar leyes a la "nueva" ciudad[100].

En esa época, tras la muerte de Hermias en torno a 341/0, es también cuando casa con Pitias, hermana o sobrina o hija adoptiva de aquel, aunque no es imposible que la boda hubiese acontecido ya antes en Atarneus o en Assos, entre 347 y 345-44, según apunta Chroust[101]. Pitias había sido acogida en Macedonia, tras el final del soberano de Atarneus (y aliado macedonio) a manos de los persas. Jaeger, Düring y Chroust[102] coinciden en situar el evento en torno a 341/0. Lo que no está claro es el parentesco de Pitias con Hermias: sobrina e hija adoptiva, para Jaeger[103]; hermana (o, menos probablemente, sobrina) para Düring[104]; incluso hija (o una concubina), para Chroust[105]; hermana, para Cauquelin[106].

Pues bien, en esto coinciden los estudiosos, del matrimonio nacerá una hija, Pitias. Y también, según algunos como Düring[107], un hijo, Nicómaco; que, sin embargo, para otros, como Jaeger, Chroust y Cauquelin[108], es hijo de Herpilis, según ella, una estagirita con quien, viudo, se casará el filósofo, tras la muerte temprana de Pitias, la primera esposa (Cauquelin 1994: 153). Ni para Jaeger, ni para Düring ni para Chroust[109] se casó el estagiri-

---

[99] De paso, Düring apunta que "recibió *a substantial remuneration* por sus servicios a la familia real" (macedonia), insistiendo en que, a la vista de su testamento, cabe decir que "era rico" (Düring 1957: 289).

[100] Cauquelin 1994: 143.

[101] Chroust 1973: I, 81.

[102] Jaeger 1983: 139 n. 23; Düring 1957: 249 y Düring 1990: 18; Chroust 1973: I, 81.

[103] Jaeger 1983: 138.

[104] Düring 1990: 77.

[105] Chroust 1973: I, 327 n. 51.

[106] Cauquelin 1994: 142.

[107] Düring 1957: 269-270; Düring 1990: 36 n. 76.

[108] Jaeger 1983: 367; Chroust 1973: I, 81; Cauquelin 1994: 153.

[109] Jaeger 1983: 367; Düring 1990: 36-37; Chroust 1973: I, 198-200, 218.

ta con Herpilis, aunque sí tal vez legalizó a Nicómaco, según Chroust[110]. Para este estudioso, el matrimonio con Pitias debió de ser, a la vista del testamento del filósofo, *a happy one* (Chroust 1973: I, 217). Otro tanto cabe decir, a la vista de ese mismo documento, de la posterior relación con Herpilis.

En ese *lyrisches Intermezzo*, teniendo a Aristóteles ocupado de la casa, metido pues en la domesticidad y en la "economía", Cauquelin aprovecha la ocasión para revisar dos personajes aristotélicos "políticamente incorrectos": la mujer y el esclavo. Frente al habitual silencio, es muy de agradecer su osadía. La verdad, ella esquiva ambos escollos, hechas las precisiones epocales oportunas, sin grandes dificultades: apoyándose en su "filósofo-descriptor" (o sea, eminentemente "descriptor"), deja la esclavitud en una simple constatación; apoyándose en su "filósofo-naturalista" (o sea, sobre todo "naturalista"), destaca, por encima de la minorización política, la valorización naturalista de la mujer[111]. Ahora bien, sea factible, o no, desconstruir desde Aristóteles sus construcciones políticamente incorrectas, estas tienen, en nuestra opinión, un enorme interés precisamente como objetos de crítica: en filosofía, el error es, a veces, mucho más interesante que el acierto[112]. Está claro que nuestra autora, en este caso, prefiere cerrar filas.

Por otra parte, lo curioso es que Cauquelin, siguiendo a Diógenes Laercio, no haya recurrido al testamento del estagirita, que contiene una más que buena muestra, gráfica y práctica, de la actitud personal del filósofo con los (sus) esclavos y con las (sus) mujeres. Este documento, reproducido por Jaeger y por Düring[113], es además extensamente y profundamente analizado por Chroust[114]. Asimismo, glosando las actitudes personales del filósofo, habría también que destacar su fidelidad a la amistad de Hermias, patente en las breves composiciones poéticas que, después de su infausta muerte, le dedicó en su honor

---

[110] Chroust 1973: I, 211.

[111] Cauquelin 1994: 146-151.

[112] En nuestros días, el feminismo viene sacando buen provecho, con acendradas críticas, de los planteamientos aristotélicos. *Inter nos*, por ejemplo, un estudio crítico, en perspectiva feminista (exactamente, no-androcéntrica, según la propia autora), es: *La otra "política" de Aristóteles* (Moreno Sardà 1988).

[113] Jaeger 1983: 370-371; Düring 1957: 238-241.

[114] Chroust 1973: I, 183-220.

y memoria. Lo que, en este sentido, es ampliamente registrado y comentado por Jaeger, Düring y Chroust[115].

II.1.7 *Philosopher's Weg*: Atenas (335-323)

Rozando los 50 años[116], en 335/4, Aristóteles regresa a Atenas, *after Macedonia's military might once more made the city accessible to him*, por decirlo con palabras de Chroust (Chroust 1973: I, 143). En esa fecha aproximada y en que las circunstancias políticas (especialmente, el dominio macedonio sobre toda la Hélade) son lo que posibilitan el regreso, coinciden los estudiosos. Asimismo, otra vez serán los factores políticos, como también señalan unánimes los estudiosos, lo que precipitará la huida, y definitiva partida, del filósofo en 323 de Atenas, ahora sublevada e insurgente contra el poder macedonio después de la muerte de Alejandro. Ahora bien, la importancia de lo político, su peso en la vida y en la obra del estagirita, durante su segunda estancia ateniense, es diferentemente subrayada por Jaeger, Chroust, Düring y Cauquelin. Todos ellos destacan su amistad con Antípatro, el gobernador de Grecia, pero Düring y Cauquelin prácticamente ignoran cualquier implicación política del filósofo, mientras que para Chroust esta iría mucho más allá de la concordancia de designios, entre el filósofo y el político macedonios, que señala Jaeger[117]. Mas, por el momento, dejemos la cuestión política, el *engagement* del filósofo, y volvamos a su regreso a la ciudad.

Franqueado por el cambio político, el retorno sería debido sin embargo a motivaciones intelectuales, según apuntan explícitamente Jaeger y Cauquelin e implícitamente Düring y hasta incluso Chroust. Pues este, aunque subrayando el contenido político de la estancia ateniense, simplemente no descarta el propósito intelectual (y, por supuesto, registra expresamente, aunque a su entender resultó mermada por el trajín político, la ocupación filosófica creadora y escolar del estagirita durante esos años). Además, Jaeger y Cauquelin pintan el regreso a la residencia ateniense, y a su ágora

---

115 Jaeger 1983: 139-140; Düring 1990: 38; Chroust 1973: I, 245.

116 Cauquelin es, en esto, contradictoria: él tendría 49 años (Cauquelin 1994: 15), lo más correcto hechas las cuentas (con sus datos), y 47 años (Cauquelin 1994: 153).

117 Jaeger 1983: 359.

filosófica, con aires triunfales, a los cuales son ajenos los cuadros que nos ofrecen Düring y Chroust, que ven al filósofo moverse ora entre la indiferencia, según Düring, ora entre el rechazo, según Chroust, más o menos generales. En resumen, según Cauquelin, que, paradójicamente, es quien nos brinda la versión más rancia, lo que lo mueve para Atenas es el deseo, el proyecto, de hacer "escuela" y, con ella, "sistema". Anteriormente, Jaeger y Düring *mutatis mutandis* habían rubricado también lo primero, el proyecto escolar, pero habían rechazado contundentemente lo segundo, la voluntad de sistema.

Al hilo de dos cuadros, la *Escuela de Atenas* de Rafael[118] y *Los tres filósofos* de Giorgione, Cauquelin muestra, supuestamente poniéndose en el lugar del estagirita, la necesaria destinación y el imprescindible enraizamiento escolares del pensamiento filosófico[119]. Ahora bien, para ella, ese hacer escuela no es solo tener discípulos, comentaristas, divulgadores, seguidores,... sino que es, simultáneamente, entender la enseñanza como complemento de la investigación. En su opinión, para Aristóteles, ser filósofo quiere decir investigador y profesor. Y la escuela, en efecto, obliga a rehacer y ayuda a acabar la obra: "En el Liceo, como él ya había esbozado en su paso por Miesa con Alejandro —pero aquí se trata de una población de estudiantes y no de uno solo— Aristóteles reconstruye su rompecabezas, ajusta los pedazos, los retoma, los completa. Todo está allí, hay que establecer las ligazones. No escribir un libro después de otro, sino acabarlos todos juntos. En un mismo movimiento" (Cauquelin 1994: 162). Así es como, durante 12 años, se va construyendo la obra, "paseando", pasando de una a otra, de un dominio a otro. Ahora bien, como querría la autora, ¿hasta hacer sistema o, simplemente, haciendo sistema? Es muy dudoso: así, para Jaeger este movimiento constructivo o, más ampliamente, el trabajo filosófico realizado por Aristóteles, además de tener en esta época de su madurez caracteres peculiares, no obedece a ningún proyecto sistémico, sino que, lo que es muy diferente, responde a una actitud sistemática[120].

Por otra parte, según Düring, Aristóteles no regentó, nunca tuvo en sentido ni

[118] Es, por otra parte, una referencia habitual. Entre nosotros, por ejemplo, Thiebaut incide en el cuadro de Rafael, comentándolo, en *Cabe Aristóteles* (Thiebaut 1988: 175-181).

[119] Cauquelin 1994: 152-160.

[120] Jaeger 1983: 426-429.

material ni jurídico, una escuela: enseñó, sí, en el Liceo, que era un "gimnasio" público y solo después de su muerte, su sucesor Teofrasto fundaría, en 318, la escuela que luego sería conocida por el nombre de Perípato[121]. En el mismo sentido se pronuncia Chroust: para este, el Liceo no fue nunca *his own personal "school"*, sino un edificio comunal accesible a toda clase de gente, siendo después Teofrasto el primer escolarca del Perípato (Chroust 1973: I, 148-149, 255). No es lo que pensaba Jaeger: este habla, como después también hablará nuestra autora[122], del filósofo como fundador y director del Liceo, a pesar de que no desconoce los obstáculos existentes en la legislación ateniense (Jaeger 1983: 361). Es curioso, también, el contraste entre la imagen triunfal que, del regreso a Atenas y de la marcha del Liceo, nos da Jaeger[123], y el velo de ignorancia que, siguiendo a Düring, entonces y allá parece envolverlo: pues, en sus palabras, "él era solo uno entre los muchos científicos y maestros extranjeros que se congregaban en Atenas" (Düring 1990: 35). Pero, volvamos tras los pasos del estagirita, a sus paseos allí por aquella "alameda de los filósofos", el *Philosopher's Weg* bajo el monte Licabeto, contemplando ahora, no ya su magisterio viviente, sino la elaboración y reelaboración de sus escritos.

Pues bien, en la perspectiva sistémica defendida por Cauquelin, el filósofo va a poner, en el centro o en el medio de la obra, un "sol oscuro". ¿Oscuro? Sí, porque "no es ya *un sol a mayores* que lanzaría su luz dorada sobre nuestras pobres vidas, sino un sol-principio, un hueco en el seno de todo lo que existe, irradiando sin ser visto, escondido, oscuro, inalterable, sin afección. Un puro inmóvil" (Cauquelin 1994: 172). Es, en el corazón del movimiento, atravesando y abarcando el universo, el motor inmóvil. Por otro lado, tal como la presenta Cauquelin, esta idea no está lejos del espíritu empiricista que, según Jaeger, es característico de las investigaciones aristotélicas en ese momento. A su entender, en el período ateniense, él habría tocado la doctrina del *prime mover*, ofreciendo, en la problemática hesitación entre uno o varios motores, su versión, digamos, más fisicista

[121] Düring 1957: 404-411; Düring 1990: 35-36, 43, 68.

[122] Buena parte de los estudiosos: entre ellos, el antes citado R. Gauthier y W.D. Ross. Düring señala el origen de esta creencia (Düring 1990: 35 n. 71), remitiendo para el detalle a Düring 1957: 346, 405-406.

[123] Jaeger 1983: 358, 363.

o naturalista[124]. Düring también sitúa en esta época buena parte de la obra relativa a estos asuntos, por supuesto, entre los muchos textos que, en aquel entonces, habría trabajado, elaborado, barajado y reelaborado[125]. Ahora bien, frente a la opinión general, para Chroust, Aristóteles en este tiempo, en los años entre 335-34 y 323 que no habrían sido precisamente *the most pleasant years* de su vida, estuvo bastante ocupado por las actividades políticas que le estorbaron, dificultándoselo seriamente, el trabajo filosófico (Chroust 1973: I, 142, 254-255).

En efecto, según Chroust, el filósofo habría sido una especie de "agente" u "observador" político macedonio situado en Atenas. A su entender, ya antes habría realizado misiones políticas para Filipo y para Alejandro, llegando incluso tal vez, poco antes de su regreso, a interceder en favor de Atenas[126]. Con todo, eso no lo libró del desfavor, la hostilidad contenida y la enemistad larvada de los atenienses, ya que muchos de ellos, con sus representantes más eminentes, no lo consideraban un huésped bienvenido, sino que lo tenían por uno más de sus conquistadores[127]. De ahí que esa segunda estancia haya sido *a rather unpleasant and trying experience* (Chroust 1973: I, 254). Por otra parte, Jaeger, que no desdeña sin embargo la relación del estagirita con Antípatro, atribuye esta imagen del filósofo, como agente macedonio, a Demóstenes y, en general, a los enemigos de Macedonia[128]. En cualquier caso, la partida definitiva, la huida de Atenas para Eubea, fue debida, y en ese particular coinciden los estudiosos, a la reacción anti-macedonia después de la muerte de Alejandro.

Ahora bien, ya antes el filósofo había dejado de contar con el apoyo e incluso había perdido el favor del poderoso monarca. Según Cauquelin, este dará vivas muestras de antipatía hacia el filósofo y, aún más, llegará a ejecutar, acusándolo de conspirador, a Calístenes, un sobrino de Aristóteles, que como historiador lo acompañaba en sus

---

[124] Jaeger 1983: 408-418.

[125] Düring 1990: 93-94.

[126] Chroust 1973: I, 138-139.

[127] Chroust 1973: I, 141-144.

[128] Jaeger 1983: 361.

campañas por Asia[129]. Con Calístenes, nos recuerda Düring, Aristóteles había elaborado la lista de los vencedores en los juegos píticos y, por este trabajo, ambos fueron distinguidos con un decreto honorífico, que en el momento de la reacción anti-macedonia, en 323, fue revocado[130]. De la ejecución de Calístenes, situándola los dos en 327, dan cuenta también Jaeger y Chroust[131]. A pesar de esto, e incluso tal vez de otros posibles motivos de fricción con Alejandro, Aristóteles continuará en excelentes relaciones con Antípatro.

En fin, en 323, el gobernador macedonio no podrá controlar la reacción popular que, liderada por Demóstenes, agita Atenas a la muerte de Alejandro. Y el filósofo no quedará al abrigo de los acontecimientos. Solo Jaeger no entra en detalle: "Aristóteles evitó el súbito *overflow* del odio nacionalista y los ataques del partido de Demóstenes huyendo a Calcis en Eubea" (Jaeger 1983: 366). En ese ambiente revuelto, Düring considera posible que, contra él, se haya elevado, incluso tal vez formalmente, una acusación de "ateís-mo"(Düring 1990: 36)[132]. Chroust examina por lo menudo las posibles acusaciones, las hipotéticas blasfemias que se derivarían ya de sus tributos poéticos a Hermias ya del contenido impío de alguna de sus enseñanzas, considerándolas en ambos casos un mero pretexto para librarse[133] de un enemigo macedonio[134]. Más o menos en lo mismo, incide Cauquelin: acusado de haber dedicado un poema y una estela al tirano Hermias, liberto y eunuco, Aristóteles, para que Atenas no peque una vez más (como otrora con Anaxágoras y con Sócrates) contra la filosofía, huye con su familia para la isla de Eubea, de donde era natural su madre, Festis[135].

---

[129] Cauquelin 1994: 173-174.

[130] Düring 1990: 34-35, 207.

[131] Jaeger 1983: 365-366; Chroust 1973: 86.

[132] Ahí mismo, apunta el origen de la "graciosa historia" de que el estagirita había querido impedir que los atenienses "pecasen" otra vez "contra la filosofia" (Düring 1990: 36 n. 74). El núcleo lo considera verdad (Düring 1957: 341-348).

[133] Sin verdaderamente pretender eliminarlo (Chroust 1973: I, 170-171).

[134] Chroust 1973: I, 153, 166-171.

[135] Cauquelin 1994: 175-178.

II.1.8 *The last journey*: Eubea, Roma (323-322... 40-20)

Es ya sexagenario, se instala en Calcis, capital de Eubea, en la casa materna. Allí todavía trabaja, hasta su muerte por enfermedad a los 62 años, según Jaeger, ya cumplidos los 63, según Düring[136]. No regresará a Atenas, pues, a pesar de que su viejo amigo Antípatro, el gobernador macedonio de toda Grecia, consigue hacerse otra vez con la situación.

Es bien conocida la leyenda de su sucesión[137], su relevo al frente de la "escuela", que recoge Cauquelin: "Antes de entrar en la muerte, hay que nombrar un sucesor. La biblioteca continúa en Atenas, los discípulos son numerosos, las colecciones están protegidas. Alguien debe velar por todo eso. Es preciso escoger entre Menédemo de Rodas, que es de Eubea, y Teofrasto, de Lesbos. Manda traer vino: uno es de Rodas, es agradable; pero el otro es de Lesbos, tiene un gusto a miel. "Este es más dulce", dice. Teofrasto, por lo tanto, será el sucesor" (Cauquelin 1994: 189). En palabras de Düring, el estagirita solo tuvo dos verdaderos discípulos: Teofrasto y Eudemo de Rodas que, al cabo cada uno por su parte, se hicieron cargo de los escritos legados por el maestro[138].

Por otra parte, en su testamento, en que pide ser enterrado al lado de Pitias (su difunta esposa), se preocupa por facilitar el mejor futuro posible a los suyos, mostrando especial cuidado por su bondadosa compañera Herpilis (esposa solo según Cauquelin) y por su hija Pitias. Esta, que se casará con Nicanor, hijo de Arimnesta y Próxenos, tendrá luego, en segundas nupcias para Cauquelin mas en terceras nupcias para Düring que también registra el nombre del esposo, un hijo al que pondrá de nombre Aristóteles[139]. También Jaeger registra este matrimonio con el médico Metrodoro[140]. Chroust, además de este tercer esposo y padre del nieto Aristóteles, da incluso el nombre del anterior, el

[136] Jaeger 1983: 366; Düring 1990: 36.

[137] Cfr. Mesquita 2006: 71.

[138] Düring 1990: 68-69.

[139] Cauquelin 1994: 29; Düring 1990: 36.

[140] Jaeger 1983: 385.

segundo, Procles[141]. Es curioso que nuestra autora no se detenga en el testamento[142], que según varios estudiosos, entre ellos Jaeger y Düring[143], es una buena muestra de la humanidad del estagirita (y, como ya dijimos, de su amorosa preocupación por "sus" mujeres[144]). Otro tanto es para Chroust, en el *self-portrayal* que dibuja del filósofo[145].

Sobre la muerte del filósofo, se dicen varias cosas: que habría bebido cicuta; que murió de enfermedad; que habría entrado en el mar, para ahogarse en sus aguas;... esta última es la hipótesis que prefiere Cauquelin[146]. Sin embargo, Chroust, que contempla también estas tres posibilidades, rechaza la muerte, el suicidio, tanto por envenenamiento como por ahogamiento[147]. Lo primero, el envenenamiento, lo considera *a naïve transfer* de la muerte de Sócrates y, en cualquier caso, una invención embellecedora (Chroust 1973: I, 180, 182). Lo segundo, el ahogamiento en el mar, que según algunos habría sido *a broken heart* en vez de un suicidio, y que se habría debido a no poder él explicarse el movimiento de las corrientes (allí, en el estrecho de Euripo), lo coloca entre las invenciones denigratorias (Chroust 1973: I, 178-179). Lo más probable parece, pues, la muerte por enfermedad.

Lo demás es, ya, la historia de los escritos aristotélicos, de su viaje, un tanto fabuloso, hasta el sótano de Skepsis,... y de Skepsis a Roma. Düring, con matices, da crédito a esa historia (de ese viaje de los textos, después del último, *the last journey*, del filósofo), ofreciendo además otros recorridos complementarios de la transmisión del legado aristotélico. Que según insiste, era solo modestamente célebre y solo moderadamente celebrado, hasta su llegada a Roma. Antes, a pesar de sus reticencias frente a Estrabón, ya Jaeger había cuestionado las dudas de los estudiosos sobre el redescubrimiento de

141 Chroust 1973: I, 81-82.

142 "Testamento de Aristóteles" (Mesquita 2006: 185-188).

143 Jaeger 1983: 369; Düring 1990: 37.

144 Por ejemplo, Femenías 1994: 18.

145 Chroust 1973: I, 246.

146 Cauquelin 1994: 190-191. De paso, registremos que, asimismo, es autora de: *La mort des philosophes et autres contes* (Cauquelin 1992).

147 Chroust 1973: I, 181.

Skepsis[148]. Aparentemente ignorando la opinión de Jaeger y el estudio de Düring, también Cauquelin, menos por lo menudo que el investigador escandinavo, recoge esta historia. Veámosla.

Comenzaremos con Düring: "Después de su muerte, Teofrasto recibió en herencia los libros; este legó en su testamento a Neleo toda su biblioteca, junto con los libros dejados por Aristóteles. Este Neleo, hijo de Corisco, era el último sobreviviente del pequeño círculo de los amigos personales de Aristóteles; no era mucho más joven que Teofrasto, y a la muerte de este era ya, sin duda, un septuagenario. Inmediatamente después de la muerte de Teofrasto, Neleo dejó Atenas y regresó a Skepsis, su aldea natal. [...] Allí reposaron los manuscritos originales de Aristóteles a lo largo de unos 200 años" (Düring 1990: 70-71). En resumen, cerca de 250 años después, los descendientes de Neleo venden todo a Apélicon de Teos, según Estrabón, una especie de bibliófilo que, incluso, manda hacer nuevas copias; luego, poco después, en el año 86, Sila conquista Atenas y, en su botín, lleva para Roma la biblioteca de Apélicon (Düring 1990: 73-74). Y ahora, de la mano de Cauquelin, es Plutarco quien habla y acaba la historia: "Siendo esos libros llevados a Roma, el gramático Tiranion encontró un modo de apoderarse de gran parte de ellos, y Andrónico de Rodas, habiendo encontrado los originales personalmente, los divulgó y escribió los sumarios que tenemos ahora" (Cauquelin 1994: 79). Sin duda, como señala Düring, Andrónico, para hacer su edición, contó, además de con el hallazgo de Skepsis, con otros materiales[149].

En fin, en ese punto y hora, con la edición de Andrónico[150] en Roma, entre los años 40 y 20[151], y por tanto unos trescientos después de su muerte en Calcis, termina la obra de

---

148 Jaeger 1983: 138.

149 Según su sucinta narración de la suerte de los textos hasta la edición de Andrónico (Düring 1990: 68-75). Asimismo, sobre Tiranion, Andrónico y la *Roman edition* de las obras del filósofo, Düring 1957: 412-425. Por otra parte, no está de más recordar, en esta historia, que Neleo, según Düring, había sido destinatario del curso *Magna Moralia* (Düring 1990: 685, 687).

150 "História do texto aristotélico: o destino das obras de Aristóteles segundo a narrativa tradicional" (Mesquita 2005: 209-226).

151 Según Düring, la edición de Andrónico fue realizada, aproximadamente, entre 40 y 20 a.C. (Düring 1990: 77). Para Cauquelin, alrededor del 40 a.C. (Cauquelin 1994:

la vida, y comienza la vida de la obra, del estagirita[152].

El resto es, ya, el viaje hasta nosotros,... pues a Andrónico de Rodas le siguieron, desde entonces, innumerables comentadores, glosadores, detractores, traductores, editores,... en fin, innumerables amigos, hasta constituir, por decirlo con palabras de Barthes, una verdadera "sociedad de amigos del texto"[153], concretamente, del texto aristotélico.

---

64 n. 3).

[152] "Quadro-Resumo da Vida de Aristóteles com Paralelo Histórico-Cultural" (Mesquita 2006: 167-180).

[153] *Le plaisir du texte* (Barthes 2002a: IV, 226-227).

II.2 EL *CORPUS* ARISTOTÉLICO[154]

Antes y después de Andrónico de Rodas y desde ahí hasta nosotros, la obra de Aristóteles ha conocido, en cuanto a la edición y a la recepción, incontables peripecias[155]. Incluso, de entonces a hoy, ha habido significativos cambios en la evaluación de la autenticidad y la autoría, parcial o total, de algunos escritos[156]. Ciertamente, todavía en la actualidad, hay discrepancias, a este respecto, entre los estudiosos. Pero, con todo, el *corpus* aristotélico está, en cuanto a las obras y el texto, prácticamente fijado.

En nuestros tiempos, el hito editorial inicial y actual es la *Aristotelis Opera*, editada por Immanuel Bekker (la Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870) y reeditada por Olof Gigon (Walter de Gruyter, Berlin, 1960-1987). Esta última edición consta de cinco volúmenes: los dos primeros, publicados en 1960 y 1961, contienen la producción aristotélica[157]; el tercero, publicado en 1987, los fragmentos de libros perdidos; el cuarto, publicado en 1961, escolios y comentarios, así como la "Vita Marciana"; el quinto, publicado en 1961, es el *Index Aristotelicus*, elaborado por Hermann Bonitz.

Después de la de Bekker, además de otras completas, se hicieron numerosas ediciones de los escritos, algunas de las que, hoy, sirven de referencia. Por ejemplo, las de la Bibliotheca Oxoniensis y las de Les Belles Lettres. Hay además reputadas ediciones de escritos singulares[158]. Por otra parte, de prácticamente todo el *corpus* poseemos traducciones, en español y portugués e, incluso, hay algunas cosas en gallego. Que las haya,

---

[154]Retomo parcialmente, e introduciendo modificaciones, el capítulo "Aristotelis Opera" (Soto 2003: 27-75).

[155] Mesquita 2005: 227-299.

[156] Ejemplo típico serían los *Problemas*, hoy mayoritariamente descartados por los estudiosos.

[157] Los escritos atribuidos al estagirita... incluso falsamente.

[158] Una relación sumaria de las traducciones en lenguas modernas (italiano, inglés, francés y alemán) se encuentra en Reale 2001: 171-174.

además, recientes, testimonia del interés, aquí y ahora, por los escritos del estagirita. En portugués está en marcha una edición de la obra completa, coordinada por A.P. Mesquita, de la cual han salido ya varios volúmenes.

Para establecer, en nuestra indagación, el *corpus* aristotélico nos atenemos, como criterios generales al de Düring (1990) y al de Mesquita (2005) y complementariamente, en particular, a los criterios de los editores y/o estudiosos de los escritos del estagirita en las ediciones españolas y portuguesas que manejamos.

Pues bien, ahora vamos a echar una mirada sobre ese *corpus*, agrupando los escritos, temáticamente, bajo las siguientes diez denominaciones: lógica, retórica, poética, física, cosmología, zoología, psicología, metafísica, política y ética. Con esto, queremos allegar una idea general de la producción aristotélica, cuya riqueza, filosófica y no solo, es asombrosa.

II.2.1 Lógica

Hoy, es habitual denominar Lógica al conjunto de escritos aristotélicos tradicionalmente conocido, también, por el nombre de Órganon. Esta denominación (órganon significa instrumento) vendría dada por proporcionar, esos tratados, el instrumental para el pensamiento. Ambas denominaciones, Lógica y Órganon, dan una idea general, básica y aproximada, del tenor de esos escritos. Sin embargo, ninguno de esos dos rótulos debe ser tomado, e interpretado, al pie de la letra.

Seis textos constituyen este repertorio: las *Categorías*, *De la interpretación*, los *Tópicos*, las *Refutaciones sofísticas*, los *Analíticos Primeros* y los *Analíticos Segundos*. Todos ellos, según los estudiosos, son escritos tempranos en la producción aristotélica, y tienen contenidos semejantes y relacionados. De ahí, su tradicional agrupación a efectos editoriales. Erraríamos, sin embargo, si atribuyésemos, a estos textos, una unidad temática "lógica",... y también si les otorgásemos un específico carácter "instrumental".

Para comenzar, esos textos contienen algo más, y diferente, que lógica. Lo que, *grosso modo*, es común, a todos ellos, es el análisis y la perspectiva formales. Ahora bien, tanto el análisis como la perspectiva son, no pocas veces, estrictamente lingüísticos. Es decir, lo que Aristóteles hace, en no pocas páginas, es análisis del lenguaje desde una

perspectiva formal. Otras veces, sí, encontramos trabajos lógicos. Mas, en ellos, no debemos olvidarlo, la lógica está en estado naciente,... hasta incluso queda, parcialmente mas grandemente, englobada en la disciplina entonces llamada Dialéctica. El ulterior desarrollo de los estudios lógicos, en la antigüedad y en el medievo, hace que estemos habituados a entender esos seis escritos aristotélicos ora, unitariamente, como pesquisas de lógica ora, reconociendo su heterogeneidad, como encaminados a la formulación de la lógica.

Por otra parte, tampoco es correcto atribuir a estas indagaciones llamadas lógicas un carácter instrumental. No lo es, si con esto se intenta excluir la lógica aristotélica de su filosofía,... como a veces se hace basándose en alguna clasificación, debida al propio Aristóteles, del quehacer filosófico. No obstante, sin ir más lejos, en esos tratados encontramos numerosas cuestiones, contempladas desde el punto de vista formal (o lógico), que aparecen, después y/o en otras partes, examinadas en su vertiente material y desde la perspectiva ontológica. Además, tampoco la lógica va a ser, para Aristóteles, otra cosa que "una" herramienta (mas no "el" instrumento) de su pensamiento. En efecto, nuestro filósofo suscribe, y practica en las diversas disciplinas filosóficas y científicas que cultivó, la pluralidad metodológica. Es más, aun haciendo una caracterización general de su proceder metodológico, solo cabría a la lógica un protagonismo participado, compartido con otros elementos (comenzando por la observación y la experiencia, el sentido común, etc.) muchas veces más relevantes.

Una rápida mirada sobre cada uno de estos escritos, permitirá vislumbrar el tenor general de ellos. Son exposiciones de diversa índole y sus títulos proceden de la tradición editorial, salvo en el caso de los *Tópicos* y los *Analíticos*, pues estas denominaciones ya fueron empleadas por Aristóteles para referirse a esos trabajos suyos.

Las *Categorías* versan, dicho muy en general, sobre las formas de predicación. El contenido nuclear son las, desde entonces, diez categorías aristotélicas: entidad, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, actividad, pasividad. Además del examen de estos predicamentos, incluye también unos llamados pospredicamentos (entre ellos, el movimiento). El *De la Interpretación* es un estudio sobre la proposición o el enunciado, según acentuemos el cariz lógico o lingüístico, comenzando por sus elementos componentes y siguiendo luego por el examen de sus clases (asertivas, afirmativas,

negativas, opuestas, etc.). Se ha señalado que, al tratar los "futuros contingentes", el estagirita se aproxima a la formulación de la lógica modal o, cuando menos, no bivalente (como es sin embargo, característicamente, la suya). Este escrito, *De la Interpretación*, suele asociarse a los *Analíticos*, con los que, a modo de introducción suya, conformaría el núcleo de la lógica aristotélica.

De cariz inequívocamente dialéctico son los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. En aquel entonces, la "dialéctica" es un procedimiento y ejercicio agonísticos, un arte y una suerte de disputar que tendría como fin la derrota del adversario, la refutación de su posición. Los *Tópicos* constituyen un tratado (en palabras del estagirita, el primero) de esta técnica. Consta de ocho libros, el primero y el último generalistas, respectivamente sobre los métodos y sobre la práctica de la dialéctica. Los otros seis versan sobre los diferentes *tópoi* (lugares, tópicos): accidente, género, propio, definición, identidad. Originariamente, las *Refutaciones sofísticas* constituían el libro noveno de los *Tópicos*. Seguramente, su unidad temática y estilística favoreció la independización del escrito sobre las *Refutaciones sofísticas*. Sin embargo, la pertenencia originaria queda clara en su capítulo conclusivo, que abarca, claramente, el contenido de los dos escritos.

Los *Analíticos* conforman, con *De la Interpretación*, el grueso y el núcleo del aporte lógico aristotélico. E, incluso, lo fundamental está en los *Analíticos Primeros* que contienen, en sus dos libros, el estudio del silogismo. Consiguientemente, trata de la estructura y figuras de los silogismos, sus reglas de transformación, utilización, etc. En este escrito, en suma, encontramos la sustancia —el contenido nuclear— de la lógica clásica, incluso ya, incipientemente, formalizada. Con todo, es importante no entender ese trabajo desde la óptica actual. Para comenzar, muchos de los términos empleados por Aristóteles, no tenían para este el sentido técnico (ni la exactitud ni la fijeza) que ulteriormente adquirieron. Y similares matices habría que apuntar de su formalización, las convenciones simbólicas usadas por el estagirita. En los *Analíticos Segundos* el objeto, yendo más allá de la lógica, es el conocimiento y el método científico. Constan de dos libros: el primero, sobre la demostración; el segundo, todavía sobre esta, pero también sobre la definición e, incluso, sobre las causas y la inducción. En este punto, se señala, además de la vía deductiva (la explorada hasta entonces en el texto), la vía inductiva en el conocimiento científico. Al hilo de esto, y de las causas, aparecen los límites de la herramienta lógica en

la investigación científica.

La fortuna histórica de estos escritos fue grande, mejor dicho: enorme. En efecto, la lógica abusivamente llamada aristotélica (pues, aunque su contribución es grande, comprende también otros importantes aportes antiguos y medievales[159]) extiende su dominio hasta el siglo XIX, en el que se produce el desarrollo de la lógica matemática. La contribución del estagirita, al acervo lógico, es, sobre todo y fundamentalmente, la lógica de predicados, pero también un poco de la lógica de clases y, aún, algo de la lógica de enunciados[160]. Además, estos escritos llamados lógicos contienen muchas otras cosas de interés,... en especial, pero no solo, para la filosofía y los estudios sobre el lenguaje.

II.2.2 Retórica

Aunque tenemos noticia de algunos otros escritos perdidos de esta temática, lo que llegó a nosotros es el tratado sobre la "técnica retórica" conocido comúnmente como *Retórica*. A pesar de que, en el último tercio del siglo XX, renació el interés científico por la retórica, esta disciplina, a nuestros ojos, resulta absolutamente antigua, un vestigio de un mundo, otro mundo, que no es el nuestro. Sin embargo, basta echar un vistazo, por esas páginas aristotélicas, para reconocer rasgos, ora generales ora puntuales, de nuestra "mediática" actualidad.

La *Retórica* consta de tres libros que, a pesar de haber sido agregado el tercero a los otros dos, forman un conjunto bastante unitario. Se discute la fecha de su elaboración, para unos tardía, para otros temprana. Que es lo que, para nosotros, resulta más convincente. Según estos, el tratado dataría de la época de la estancia de nuestro filósofo en la Academia. Mas, después, habría sido revisado, incorporando algunas interpolaciones, durante el período de su segunda residencia en Atenas.

Esos tres libros, según Barthes[161], responderían a tres enfoques: el emisor, el receptor, el mensaje. El primero, pues, sería el libro del orador: versa sobre la argumentación,

---

[159] "Topic and Analysis: The Arabic Tradition" (Hasnawi 2001: 28-62).

[160] Lukasiewicz 1977.

[161] Barthes 2002a: III, 536.

desde su punto de vista, su adaptación al público y según los tres géneros discursivos. Luego, el segundo, el libro del público, trata de las pasiones y, otra vez, de los argumentos mas, de esta vez, desde el ángulo de la recepción. Por fin, en el tercer libro se aborda el mensaje: los componentes estilísticos y la estructura discursiva. Por último, el criterio, que también según Barthes, presidiría la retórica aristotélica es el de "verosimilitud", o sea, lo probable (al cabo, lo que puede ser probado) según el sentido común y ante la opinión corriente. Esta caracterización sumaria es, a nuestro entender, perspicaz y certera. Mas, demos ahora un repaso al texto.

El libro I comienza con una presentación de la disciplina: definición de la retórica, su justificación, sus elementos (los argumentos, en concreto el entimema) y sus géneros (deliberativo, epidíctico y judicial). Desde estos primeros capítulos, queda patente el tenor comunicativo (la atención al auditorio) y racionalista (la construcción sobre el razonamiento) de la *tékhne̱* del estagirita. Después vienen tres partes, respectivamente, sobre los tres géneros de la oratoria: el deliberativo, el epidíctico y el judicial.

La oratoria deliberativa tiene por objeto asesorar en una decisión sobre un acto posible, en cualquier foro de debate y resolución, empezando por la asamblea de la ciudad. Por eso, toca temas éticos (felicidad, bien, etc.) y políticos (regímenes, gobernación, etc.). Un importante recurso suyo es el "ejemplo". En la epidíctica (también llamada demostrativa y ceremonial), el asunto es la alabanza, exactamente el encomio o la censura. De nuevo, es menester tocar la ética: en este caso, la virtud. Recurso típico suyo es el encarecimiento. Finalmente, la judicial, el discurso forense, trata de la defensa y acusación ante los jueces. Sus referencias son la legalidad y la justicia, pero contempladas también en la perspectiva moral. El examen del delito (y de la pena) impone un nuevo excurso ético: principalmente, sobre el placer (y sobre la equidad). Recurso apropiado, en esta oratoria, es el entimema.

En el libro II, Aristóteles entra de lleno en la argumentación, en sus condiciones y sus recursos. Tras apuntar las cualidades con que debe ornarse el orador, expone demoradamente, pensando en el oyente, los afectos (indignación, menosprecio,...) y caracteres (según la edad, la fortuna,...). He aquí, otra vez, la ética, de esta vez en su vertiente psicológica (y hasta incluso sociológica). Después, pasa a las técnicas retóricas: los *tópoi* comunes y los argumentos generales, eminentemente el ejemplo y, sobre todo,

el entimema. Expresamente, son analogados el ejemplo con la inducción y el entimema con la deducción (lógicas). Aunque se trata de argumentos persuasivos, y no demostrativos, queda patente, en ambos casos, el tenor comunicativo y racionalista de la retórica aristotélica. Los últimos capítulos recaen sobre la refutación, especificando los recursos para concluir, con éxito, el discurso.

En fin, en el libro III se aborda el paso del pensamiento a la palabra, la plasmación del discurso en su fijación por escrito. Lo que comprende, en la ulterior denominación latina y clásica en la terminología retórica: primero, la *elocutio* (la aristotélica *léxis*) y, segundo, la *dispositio* (en el estagirita, la *táxis*). De lo que se trata, respectivamente, es, pues, del estilo y de la ordenación del discurso. Dentro de las consideraciones estilísticas, destacan las reflexiones sobre la metáfora. De ella, Aristóteles subraya el valor y eficacia intelectivos y cognoscitivos. Es importante recordarlo, porque se está hablando de la prosa oratoria, no de la prosa científica (en la que no deberían ser precisas las metáforas). Por otra parte, en cuanto a la ordenación, constituyen la sustancia discursiva la exposición y la demostración, con los recursos que conocemos, que pueden venir precedidas por un exordio e ir sucedidas por un epílogo. En este libro III, el estagirita hace, también, algunos apuntes sobre la proferición del discurso, la después llamada *actio* (*hypókrisis*, en sus términos). En los libros anteriores, fue la vez de la *inventio* (*heúresis*, en griego), que es el primer paso, y la operación inicial, de la técnica y en la construcción retóricas.

La retórica aristotélica tuvo un éxito peculiar: grande, pero parcial. De ella persistieron, en efecto, abundantes elementos, mas sin su característica articulación, e incluso, hasta cierto punto, mucho de su esquema, pero casi nada de su sistema. Lo que tomaron los retóricos ulteriores fue, sobre todo, la estilística y la arquitectónica. Es lo que, con Cicerón y Quintiliano, pasó a la cultura latina y, desde ella, se proyectó en la medieval. Ahora bien, el componente psicológico, así como la conjunción ético-política, muy patentes y tan importantes en la *Retórica*, ahí quedaron, sin continuadores después del propio Aristóteles. También su tenor comunicativo y racionalista se desvaneció en la retórica clásica. En la época medieval, la retórica fue desplazada, en la teoría y la práctica, por otras disciplinas. Lo que no cambió con las recepciones (árabe y cristiana) de Aristóteles. Y tampoco con el renacimiento y los desarrollos neoclásicos, en que su *Retórica* fue, mayormente, engullida por su *Poética*. Al cabo, pues, acabó siendo otra cosa.

Entre otros, Barthes[162] ha insistido en su inadvertida relevancia: la vigencia de la retórica aristotélica, en la cultura masiva y mediática contemporánea, a cuyo análisis y crítica podría, magníficamente, contribuir.

II.2.3 Poética

No es infrecuente encontrar, y más en otros ámbitos académicos occidentales, la denominación "poética" para referirse a la doctrina sobre la literatura, otrora concebida como preceptiva y actualmente entendida como teorización. Fundamentalmente, la poética vendría siendo la quintaesencia de la teoría y la crítica literarias. Este uso, que en grande medida es una rehabilitación contemporánea, entronca, más o menos expresamente, con el legado aristotélico. Cuando menos, no queda lejos, ni el sentido del término ni el contenido del tratado, del escrito sobre la *tékhne̱* poética, que nos llegó del estagirita.

De sus varios trabajos sobre literatura, solo restó la *Poética*. Esta es un texto breve y, a decir de la mayoría, incompleto. De hecho, el escrito queda interrumpido, faltando el tratamiento de asuntos (entre los más sobresalientes, la comedia) anunciados al inicio, junto con los efectivamente desarrollados (concretamente, la tragedia y la epopeya). Según algunos eruditos, esta *Poética* nuestra podría ser un esbozo de una perdida *pragmateia* (un estudio) sobre la "técnica poética", que, en dos libros, sí trataría todos los temas anunciados. También existen dudas, y discrepancia entre los especialistas, sobre su datación. Nos inclinamos por los que defienden una fecha temprana, en la estancia en la Academia y relativamente próxima a la redacción de la *Retórica* (por cierto, en ambos textos hay referencias mutuas). A esa época correspondería la médula de lo escrito, habiendo después adiciones numerosas.

La *Poética* consta de 26 capítulos, en los cuales no es difícil reconocer tres núcleos temáticos: primero, una introducción a la poesía (o literatura) en general; después, el estudio de la tragedia; y, finalmente, una aproximación a la poesía épica. Es, este, un texto esquemático y, a pesar de su brevedad, no exento de digresiones. El escrito está lleno de ejemplos y referencias literarias, que muestran un notable conocimiento de la literatura y, además, las simpatías y preferencias de nuestro filósofo.

---

[162] Barthes 2002a: III, 599-600.

Los cinco primeros capítulos versan sobre la poesía, que define como imitación (*mímesis*) y, a continuación, clasifica según los medios, los objetos y los modos de esa imitación. Tras apuntar el origen e historia de la poesía (trágica y cómica), se detiene un poco en la comedia que compara con la tragedia y la epopeya.

Después, viene el núcleo del escrito: las indagaciones sobre la tragedia[163], que abarcan unos quince capítulos, pues los dos últimos contienen, básicamente, digresiones retóricas (en los términos del estagirita) o gramaticales (dicho esto, sin afán de precisión, en términos actuales). Comienza la pesquisa sobre la tragedia dando, y explorando, una definición, que la posteridad, fascinada por un elemento (la *kátharsis*), iba a analizar e interpretar en detalle y con exhaustividad[164]. A continuación, examina, desde una perspectiva eminentemente técnica, punto por punto y paso a paso, mas no siempre con orden, los componentes y la estructura de la tragedia. Ese enfoque técnico, entre descriptivo y normativo, con que contempla la médula de la tragedia (el mito o intriga, la acción, el reconocimiento y la peripecia, la situación trágica, el héroe trágico, los caracteres, el nudo y el desenlace, etc.), facilitó, sin duda, la interpretación neoclásica, que, sesgadamente, entenderá la "poética" como "preceptiva".

Los cinco últimos capítulos contienen una exposición (más) sumaria sobre la poesía épica, que compara con la tragedia y, en una tasación pírrica, acaba declarando esta superior a aquella. En este último examen, sobre la epopeya, salen recurrentemente, a título de ejemplo, la *Ilíada* y la *Odisea*. No solo ahí aparece la obra de Homero, presente aquí y allá, junto con los textos y autores trágicos (sobre todo, pero no solo), profusa y puntualmente citados.

En la cultura occidental, la *Poética* tuvo una acogida sorprendente: propiamente, su recepción no se dio hasta el siglo XVI, mas, desde entonces, generó a su alrededor una auténtica explosión bibliográfica. Tanto más impresionante cuanto es verdaderamente breve el escrito aristotélico. Dejando a un lado las innúmeras lecturas de conjunto, como

---

[163] "Tragedy in the Philosophy Age of the Greeks: Aristotle's Reply to Nietzsche" (Davis 2004: 210-230). Cfr. "Is There Such a Thing as Nietzsche's Aristotle?" (Dixsaut 2001: 150-168) y "Response to Monique Dixsaut" (Gandt 2001: 169-170).

[164] Eudoro de Sousa, en su comentario a la definición, registra además una interesante serie de traducciones de este trecho, desde el siglo XVI al siglo XX, debidas a eminentes autores (Sousa 1998: 163-167).

las renacentistas y neoclásicas (hechas grandemente en clave de "canónica", aquellas, y estas otras, abiertamente, en clave de "preceptiva"), hay temáticas "poéticas" cuyo debate y vigencia llega a nuestros días. De ellas, retendremos un par, que tienen que ver con la literatura: la primera, sobre su definición y caracterización; la segunda, sobre su finalidad y función.

La concepción de la literatura (y, en general, el arte) como mímesis (originariamente, imitación) dio, y da aún, muchas vueltas. A esa imitación, en concreto a la(s) literaria(s), el estagirita atribuía un(os) valor(es) cognitivo(s) y un(os) placer(es) propio(s), teniendo inclusive más o menos utilidades educativas. Lo que coincide, *grosso modo*, con la idea y el uso sociales occidentales de la literatura. Ahora bien, del romanticismo para acá, el estatuto de la mímesis ha sufrido importantes cambios, recuperando en las propuestas (más) vanguardistas y experimentales su componente negativo, que otrora ya Platón había subrayado vigorosamente. Consiguientemente, la literatura, además de por la (forma y norma de la) mímesis, ha optado también por ir a la contra, por hacer anti-mímesis, discurriendo por la vía productiva (no reproductiva), antirrepresentativa, desconstructiva. Semejante peripecia es registrada, correlativamente, por la teoría y la crítica literarias.

Probablemente, la inmensa discusión sobre el lugar de la catarsis en la tragedia, si en el escenario (en la acción) si en la grada (en el espectador), llevó a encumbrarla como función y fin señeros de la literatura (y hasta de las artes). Aunque Aristóteles no le señala ese cometido, ya que liga la catarsis a las (buenas) tragedias (en la *Poética*) y a algunas músicas (en la *Política*), resulta comprensible la generalización posterior. En la *Poética*, la catarsis se refiere, fundamentalmente, a la acción trágica, los eventos en el escenario,... aunque, verdaderamente, no se excluye su efecto sobre los espectadores. En la *Política*, claramente, es el efecto de algunas músicas sobre sus oyentes. En ambos casos, la catarsis, ese efecto, es la "purificación" y/o, según diríamos hoy, la liberación (psíquicas). Que se trate del temor (o el espanto o lo terrible) y de la piedad (o la compasión o lo conmovedor) o de cualquier otro sentimiento, no nos parece, *hic et nunc*, relevante. Desde Freud, el psicoanálisis con su explicación transferencial desplazó, pero también —de otro modo— reforzó la interpretación catárquica de la escritura y la lectura literarias.

Inter nos, cabe recordar, por ejemplo, al investigador y crítico literario, y asimismo

escritor, Carballo Calero, quien, excluyendo expresamente la generalización a toda la literatura, entendió como catárquica su actividad como escritor, en concreto, como poeta[165].

II.2.4 Física

Bajo el rótulo "curso de física", Andrónico agrupó, en su edición, ocho escritos aristotélicos de contenido bastante relacionado y relativamente homogéneo. Estos escritos constituyen el texto, después y hasta hoy, llamado *Física*. Sin embargo, esos ocho libros no son sus únicos trabajos merecedores del calificativo de "físicos" y, por tanto, enmarcables en el ámbito de la física. A esta pertenecerían, sin duda, las indagaciones que, siguiendo una convención académica asentada, vamos luego a clasificar como "cosmológicas". Aunque estas obras (en especial, *Del cielo*) son las que contienen lo que, popularmente, se conoce de la, y se toma por la, física aristotélica.

Verdaderamente, si entendiésemos lo "físico", no según nuestra óptica (cientificista), sino en el sentido filosófico habitual para el estagirita, aún cabría incluir, en la investigación física, otros estudios como los zoológicos y más. Que, curiosamente, caen más dentro de nuestro canon de cientificidad (incluso, física) de lo que aquellos otros (los reconocidamente físicos). A nuestro entender, sin embargo, a efectos clasificatorios y por motivos temáticos, es preferible operar con nuestra óptica contemporánea, pero con prudencia y no en exclusividad. Con prudencia, porque nuestro concepto de lo físico obedece al desarrollo moderno de la ciencia física,... y pero no en exclusividad, sino buscando una confluencia, de esa óptica nuestra, con la genuina perspectiva aristotélica. Desde ese ángulo y con tal criterio, vale entonces limitar, a la *Física* y a los escritos cosmológicos, las pesquisas físicas de nuestro filósofo.

Dicho de un modo sumario, y algo abusivo, el contenido nuclear de la *Física* es el movimiento. Este constituye, efectivamente, excepto en sus dos primeros libros, la temática patente y recurrente a lo largo del texto. Ahora bien, el movimiento, así como otros temas asociados (el espacio, el tiempo, lo continuo), son abordados por Aristóteles desde una perspectiva y con un tratamiento específicos, que podríamos calificar como

[165] A este respecto, son muy significativas sus palabras, en el prólogo de su libro de poemas *Pretérito imperfeito (1927-1961)* (Carballo Calero 1980: 12).

física teórica. En esto, en esa perspectiva y tratamiento, estriba la diferencia entre la *Física* y aquellos otros escritos físicos que, por su tenor aplicado y/o concreto, preferimos clasificar como cosmológicos.

Originariamente, los ocho libros de la *Física* eran escritos independientes, algunos ya presumiblemente agrupados. Así, los escritos I y II poseen un tenor general y tienen alguna ligazón interna, versando, mayormente, el primero sobre los principios y el segundo sobre las causas. Los libros III, IV, V y VI constituyen una unidad, siendo en ellos estudiados, a fondo, el movimiento, el espacio, el tiempo y lo continuo. El VII contiene unos cuantos pequeños escritos, algunos los más antiguos, según los estudiosos. Estos siete libros serían de redacción relativamente temprana, pues corresponderían a sus últimos años en la Academia. El libro VIII, sin embargo, habría sido escrito unos veinte años después, en el regreso a Atenas. Este escrito versa, fundamentalmente, sobre el moviente inmóvil, principio del movimiento, i.e.: el primer motor inmóvil eterno.

Obviamente, como queda claro a la vista de ese último asunto, no debemos esperar encontrar, en esos ocho libros, una física concebida a nuestro modo. Mas, tampoco encontramos, en ellos, ni la construcción racionalista que arquitectó la escolástica ni la entelequia[166] verbalista que combatió la modernidad. Ninguna de estas dos imágenes, inversas y opuestas, hace justicia, ni al fondo ni a la forma, de las indagaciones físicas del estagirita.

De hecho, en primer lugar, Aristóteles, en esos escritos, no pretende —no tiene como objetivo o finalidad— establecer un sistema del universo. Muy al contrario, simplemente busca resolver algunas cuestiones "físicas" (i.e.: que atañen a la *phýsis*), eminentemente el movimiento, que, desde su comprensión de la *phýsis*, le resultaban primordiales e ineludibles. Y para eso, en segundo lugar, procede, metodológicamente, combinando la observación y la abstracción. Claro está, la base empírica con la que trabaja es, casi exclusivamente, "experiencial" (suministrada por la experiencia cotidiana) y casi nunca, solo raramente, "experimental" (extraída de la experimentación científica). Por otra parte, los llamados excesos raciocinantes y/o verbalistas suyos no son sino, muchas veces,

---

[166] Entelequia, *entelékheia*, es una creación verbal de Aristóteles. Tiene como tal un significado técnico filosófico, completamente distinto del que luego adquirió en la lengua corriente. Por nuestra parte, en este pasaje empleamos el término en sentido vulgar, equivalente a fantasmagoría intelectual, construcción artificiosa vacua e irreal.

dilucidaciones lingüístico-conceptuales, prácticamente necesarias en aquel momento, dado el desarrollo del conocimiento.

Más de una vez a lo largo de sus textos, el propio Aristóteles, así como señala el objetivo de su trabajo, caracteriza ese proceder metodológico suyo. Es algo que hace, por ejemplo, al comienzo del libro I de la *Física*. Allí, en el capítulo inicial, expone su propósito programático de partir de las cosas, los fenómenos, para conocer sus principios, causas y elementos. Y, sobre esto, insiste y abunda en otros textos, como por ejemplo, dentro del ámbito de la física, en *De la generación y corrupción*. Ahí, en el capítulo segundo del libro primero, destaca la importancia, incluso la necesidad, de partir de los hechos, los fenómenos naturales, y trabajar con ellos, ateniéndose a la experiencia y apartándose de las vías raciocinantes y dialécticas. Como se ve, su proyecto y su empresa investigadoras están muy próximas del espíritu científico moderno y contemporáneo. Por supuesto, el propio Aristóteles no siempre es fiel a sus propuestas programáticas.

En la *Física*, el libro I versa, eminentemente, sobre los principios y sobre la generación, conteniendo una revisión de las posiciones, a tal respecto, mantenidas por los pensadores anteriores y los contemporáneos suyos. En el libro II, destacan la doctrina de las (cuatro) causas (material, formal, eficiente, final), así como las dilucidaciones sobre la fortuna y la casualidad, junto con la aproximación a la teleología en la naturaleza. Los cuatro libros siguientes contienen el núcleo —el meollo— de la física. En ellos se estudia, exhaustivamente, el movimiento, la *kíne̲sis*, con sus temáticas adjuntas, que son: en el libro III, el infinito; en el libro IV, el espacio, el vacío y el tiempo; en el libro V, las variedades del movimiento; y en el libro VI, lo continuo. El libro VII vuelve sobre algunos de estos asuntos, además de tocar algo del siguiente. Finalmente, el libro VIII gira en torno al primer motor inmóvil eterno, que sitúa como principio (no comienzo, sino fundamento) del movimiento, que considera, asimismo, eterno.

En la recepción escolástica medieval, estos libros corrieron diversa fortuna. Los dos primeros fueron objeto de una sistematización (de tipo raciocinante/dialéctico), que después proporcionó las líneas generales de la concepción metodológica de la física, y la correlativa imagen del universo, aristotélico-escolásticas. Lo que es el núcleo físico, de tenor teórico, prácticamente permaneció sin tocar, hasta su arrinconamiento y

arrumbamiento por la ciencia galileana[167]. Sin embargo, los planteamientos de Galileo[168], como después los de Newton, aun siendo opuestos, más bien discurren en paralelo y, sobre todo, al margen de los aristotélicos. Su física teórica fue arrastrada por la caída de su cosmología. Sin embargo, algunas de sus ideas recobran una cierta luz con la física einsteiniana.

Capítulo aparte merece el libro VIII, que, a partir del medievo, fue leído reinscrito en un registro teológico y/o metafísico. La propia obra de nuestro filósofo, que también trata el motor inmóvil en el libro XII (Lambda) de la *Metafísica*, favorece este paso. Precisamente, el hecho de que en el libro VIII se hable del motor inmóvil en términos físicos, sirvió para que los intérpretes escolásticos encontrasen, una base y cariz racionales (empíricos, científicos, etc.) a la creencia religiosa. En suma, reportó, desde entonces, al pensamiento religioso, primero cristiano y después católico, un puente entre la razón y la fe, entre las verdades de la experiencia y de la revelación.

II.2.5 Cosmología

En los escritos cosmológicos, se cuentan las más y menos conocidas obras físicas del estagirita. Por una parte, *Del cielo* (en especial, sus dos primeros libros) vino siendo la representación por antonomasia de la física aristotélica... habiendo adquirido su celebridad, sobre todo, como "obstáculo epistemológico"[169] en el desarrollo de la ciencia

---

[167] Una cala en la recepción renacentista de la física aristotélica: *Los Comentarios y Cuestiones de Pedro de Oña a la Física de Aristóteles*, edición crítica, introducción, traducciones y notas de Ángel Álvarez Gómez, José Manuel Díaz de Bustamante, Demetrio Díaz Sánchez, Ramón López Vázquez y Manuel Riobóo González, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 2005 (Oña 2005). Los autores caracterizan la física de Aristóteles en el contexto renacentista, en la introducción sobre Pedro de Oña, como "física teórica" (Oña 2005: 70-87) y sumariamente, al versar sobre el "Prefacio de los Comentarios", ilustran su carácter científico (Oña 2005: 95-96).

[168] "The Influence of Aristotle on Galileo's Logic and its Use in His Science" (Wallace 2004: 64-83).

[169] Obstáculo epistemológico: según la noción conceptualizada y sistematizada por Gaston Bachelard, en *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance* (1938), serían aquellas creencias, hipótesis, explicaciones, problemáticas, etc., que, porque gozan de un estatuto especial o complejo

moderna. Y, por otra parte, la *Meteorología* no gozó de gran difusión. A estos dos textos está ligado un tercero, *De la generación y corrupción*, probablemente redactado entre ellos y también de tenor cosmológico.

Empleamos el rótulo "cosmología" para designar no un sistema del universo sino un conjunto de investigaciones físicas, unas abstractas y generales pero otras concretas y puntuales, sobre los mundos supralunar y sublunar. En estos escritos, los intereses de Aristóteles van, digamos, de la astrofísica a la geofísica. Estas indagaciones suyas, vistas en conjunto, no quedarían muy lejos de lo que hoy se entiende por estudios de geografía. Estos, en efecto, tienen, desde el último cuarto del siglo XX, un sentido y el contenido científicos, tallados por el patrón de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, la denominación "cosmología", además de apropiada para abarcar las pesquisas sobre los universos sideral y elemental, tiene la ventaja de recordar su genealogía filosófica y su cariz sobrepasado, periclitado, superado.

Con seguridad, los tres textos cosmológicos son posteriores a la *Física*, que, en ellos, es varias veces citada (obviamente, con la excepción de su libro VIII, más tardío). Aparecen, esas referencias, ya en *Del cielo*, pero también en *De la generación y corrupción*, además de en la *Meteorología*, el más tardío. Con probabilidad, los tres fueron redactados, en cuanto a lo básico, después de la partida de la Academia y antes del regreso a Atenas, es decir, en los años en que Aristóteles vivió en Assos, Lesbos y Macedonia. En los párrafos preliminares de la *Meteorología*, escritos estos ya tras el retorno a Atenas, recuerda, recapitulatoriamente, todas sus pesquisas físicas: la *Física* (pero no aún su libro VIII), *Del cielo* y *De la generación y corrupción*. En esta segunda estancia en Atenas, entonces, habría revisado también estos otros dos escritos cosmológicos.

La ciencia (física), que encontramos en estos tres textos, es una mezcla, ciertamente no siempre sabia, de experiencia y de especulación. Ahora bien, el propio estagirita es consciente de la naturaleza y de lo arriesgado de su empresa, así como de las limitaciones

---

de verdad y/o validez, frenan, pero también pueden incentivar el conocimiento científico. Por lo general, tales obstáculos son del orden de lo incuestionable y/o de lo incuestionado. Y, por eso, porque son poco cuestionables y/o cuestionadas esas creencias, etc., obstaculizantes resultan difíciles de esquivar y/o de remover. Son los errores y los señuelos, a diferentes títulos y por diferentes motivos, en la práctica (casi) invencibles. Dicho vulgarmente, un obstáculo epistemológico es algo que bloquea, distrae o despista a la ciencia. Pero, también, puede orientarla. Cfr. Bachelard 1993.

de sus investigaciones. De hecho, no son pocas, en esos textos, sus advertencias, a tal respecto, llenas de buen sentido metodológico. Por ejemplo, en *Del cielo*, el más denostado luego por la ciencia moderna, reclama, repetidamente y vigorosamente, la atención a los fenómenos naturales y la contención en el razonamiento especulativo. Lo que no le impide, en este texto y en los otros, incurrir en excesos notorios y en errores notables,... más llamativos, sobre todo, muchos siglos después,... en un(os) contexto(s) científico(s) muy diferente(s), como el renacentista (y, luego, el ilustrado e, incluso, el positivista). De los tres escritos, la *Meteorología* es el más rico en observaciones empíricas, e incluso contiene alguna comprobación experimental.

El más célebre de los escritos cosmológicos, *Del cielo*, consta de cuatro libros, conteniendo los dos primeros la representación canónica tradicional, escolástica y también popular, de la física aristotélica. El libro I, eminentemente, trata del universo, que, a diferencia de los "físicos" anteriores, el estagirita considera eterno. Cosa que no es incompatible sino que, antes bien, armoniza con su doctrina del moviente inmóvil, principio motor eterno del eterno movimiento del universo. En el libro II, el tema es el espacio celeste: el firmamento, su disposición; los astros, su movimiento; la tierra, su posición. En su capítulo 14, el filósofo sienta su sistema geocéntrico,... pero, ahí mismo, también dice otras cosas, habitualmente soslayadas y verdaderamente sorprendentes: que la tierra tiene forma esférica, que su perímetro no es grande, que hay un único mar, de las regiones de las columnas de Hércules a las regiones de la India. El libro III y el IV son escritos, vale decir, de física elemental. En el III versa, y teoriza, ampliamente sobre los elementos (su generación, su número, etc.). En el IV vuelve, brevemente, sobre la gravedad y la levedad: los graves y los leves, su movimiento, sus propiedades, etc.

Esto último conecta con *De la generación y corrupción*, en cuyos dos libros examina, revisando las doctrinas de los pensadores anteriores, la generación, transformación, mezcla y corrupción de los elementos. En su libro II, aborda la generación y el perecimiento, a veces desde una perspectiva casi "química". De hecho, este escrito tiene continuidad en el libro IV de la *Meteorología*, que algunos estudiosos consideran el primer tratado de la (ciencia) química.

La *Meteorología* está compuesta por cuatro libros, los tres primeros de asunto muy semejante y un cuarto de contenido muy diferente. Así, en los tres primeros, se estudian

fenómenos atmosféricos, muchos de ellos (en nuestro sentido) propiamente meteorológicos, como la lluvia, el granizo, las tormentas, los vientos, los climas, etc. De estos, así como de los fenómenos ópticos (halos, arco iris, etc.), el estagirita da unas explicaciones, en general, bastante acertadas. Tuvieron, sin embargo, escasa difusión. También son notables algunos apuntes geográficos suyos (como la conexión marítima occidente-oriente, otra vez señalada en el libro II, en su capítulo quinto). El libro IV constituye, en un vocabulario arcaico, un esbozo de química, orgánica e inorgánica, naciente. Sus temas son lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, sus combinaciones, etc.

A nuestro entender, la cosmología aristotélica tuvo una influencia histórica paradójica, mayor quizá por sus errores que por sus hallazgos. Estos, que tuvieron también un importante influjo, quedaron solapados, posteriormente, por la magnitud y la persistencia de los errores. Sin embargo, estos últimos, como "obstáculo epistemológico", sirvieron, después del renacimiento, menos de freno que de acicate para el progreso científico. En otras palabras, buena parte de la física moderna surge como destrucción del paradigma aristotélico. Lo que no deja de representar, al cabo, un contribución, por vía negativa, al desarrollo científico.

II.2.6 Zoología

De sus escritos de biología, la zoología ocupa la mayor parte. No solo de lo que conservamos, sino también incluso de lo que le conocemos, entre lo que habría, también, algunas investigaciones de botánica. Hasta nosotros llegaron cinco textos de pesquisas biológicas, en los que la temática zoológica es muy dominante. Cosa que queda patente ya en sus clásicas denominaciones, pues en todas ellas aparece la referencia a los animales. Estos capitalizan los cinco títulos: la voluminosa *Investigación sobre los animales*, el no corto *De las partes de los animales*, los breves *De la marcha de los animales* y *Del movimiento de los animales*, y el también extenso *De la reproducción de los animales*. Ahora bien, es importante señalar que, dentro de los "animales", se incluye, a todos los efectos, el (ser) humano. Que, de alguna manera, constituye el punto de partida y el punto de llegada de esas indagaciones.

Según opinión casi unánime (aunque luego, en la datación estricta, no concuerdan

los estudiosos), Aristóteles realizó estos trabajos después de su partida de la Academia: unos, mientras estuvo por Assos, Lesbos y Macedonia; y otros, a su regreso a Atenas. Así, a su época viajera, pertenecerían la *Investigación sobre los animales*, *De las partes de los animales* (excepto el libro I, redactado luego en Atenas) y *De la marcha de los animales*. Y al período ateniense, además de algunas reelaboraciones introducidas en los anteriores, corresponderían *De la reproducción de los animales* y *Del movimiento de los animales*. Este último, por su tenor especulativo, difiere bastante de la índole de los restantes. Aquellos otros, en proporciones variables, son predominantemente empíricos, pero sin faltar tampoco, a la par de la descripción analítica, la visión sintética.

Aunque había estudios anteriores, el estagirita es prácticamente, al continuarlos y consolidarlos, el fundador de las ciencias biológicas, cuyo interés y dignidad epistemológicas reivindica. Expresamente, y eminentemente, señala y resalta lo singular y el relieve de las indagaciones biológicas, de cuyo ámbito levanta el telón y a cuya tarea anima, en un célebre pasaje, el capítulo quinto del libro I, en *De las partes de los animales*. Ahora bien, su actitud científica, y su proceder metodológico, no es sustancialmente diferente (a los modos que estila como “físico”). Es, tal vez, algo más (pero no significativamente más) cuidadoso con los fenómenos y cauteloso con las teorizaciones. Y, como en otras partes, aquí tampoco su sagaz combinación de penetración analítica y de perspectiva sintética lo vacuna contra los errores y lo exime de los disparates. Que tampoco le son siempre, y/o de todo, imputables. La falta de recursos (como los instrumentos de observación) y la fuerza de prejuicios (como las categorías de la cosmovisión) representan serias deficiencias y suponen graves obstáculos. Que, no raras veces, resultan muy mal o muy poco salvables en el curso de la investigación.

Sin embargo, la biología aristotélica destaca, antes, por sus éxitos que por sus fracasos. Lo primero que sorprende es el acopio de material y la vastedad del trabajo zoológicos, que abarca más de quinientos animales. Mucho de este acervo tiene su origen en fuentes orales (preguntas a informantes) y en textos escritos (incluso alguna vez literarios). Solo una parte, aunque no desdeñable, procede de la observación directa, efectuada por el propio Aristóteles (y Teofrasto). Mas, también es sorprendente la novedad de sus investigaciones, así como la riqueza y la precisión de sus descripciones y análisis, con que va descubriendo los secretos (básicamente, las estructuras y finalidades) existentes

en el mundo animal. Paso a paso, llega a configurar una imagen de la naturaleza: esta, caracterizada por su regularidad y su indeterminación, es entendida como un orden jerárquico, estable y antropocéntrico. En este punto, es importante subrayar que el (ser) humano, en el centro, está "dentro" de la naturaleza y "entre" los animales. Además, esta imagen, por su complejidad, a pesar de su estaticismo, no queda lejos de la perspectiva evolucionista. Por último, no pocos aportes aristotélicos (taxonomía, anatomía, etc.) integran, como cosas habituales y hoy banales, la manera corriente, escolar, de examinar y comprender el reino animal.

Del lado de los desaciertos, estarían entre los más sobresalientes dos: uno, el cardiocentrismo, relativamente explicable por las deficiencias, e incluso carencias, en la observación; otro, el androcentrismo (exactamente, antropo-andro-centrismo), también relativamente explicable por la existencia, y la persistencia, de un prejuicio.

Contra la opinión de una buena y notable parte de "fisiólogos", que se inclinaban por el cerebro, Aristóteles otorga, erradamente, un papel preponderante al corazón, aunque señala la estrecha relación entre ambos órganos. Curiosamente, con esta solución errada consiguió explicar, satisfactoriamente, otros varios hechos. Su equivocación, sin embargo, no obedece solo a la precariedad de los instrumentos y lo deficitario de las observaciones. En efecto, su extravío arranca, antes y también, de opciones teóricas que orientan erradamente, en este caso, su investigación. Algo semejante acontece con la sobreestimación de lo masculino y la subestimación de lo femenino, un prejuicio que lastra sus indagaciones biológicas, flagrantemente, sobre la reproducción y la herencia. Como muestra, valga repasar, en *De la reproducción de los animales*, el capítulo tercero del libro IV. Cierto es que, en general, el estagirita atribuye a la mujer un mayor y mejor papel que el hasta entonces reconocido,... mas, al cabo, no llega a desembarazarse del bagaje, sesgado y depreciador, preconcebido. De hecho, asume, y no cuestiona, la perspectiva androcentrista,... que no siempre se corresponde con su apreciación y valoración biológicas de lo masculino y lo femenino. Por momentos y en lugares, algunos pero bastantes, procede al margen del prejuicio, en su percepción del género y el sujeto femenino.

La *Investigación sobre los animales*, el más voluminoso de estos escritos, consta de diez libros. Su tema mayor, que recibe un tratamiento básicamente descriptivo, es la anatomía y fisiología, en especial la reproducción, animales. El libro I es introductorio y

metodológico, empezando ahí los estudios anatómicos por el examen del cuerpo humano. A continuación, viene la anatomía de los otros animales, primero de los llamados “con sangre” (nuestros “vertebrados”), hasta el libro III, y luego de los llamados “sin sangre” (nuestros “invertebrados”), en el libro IV. Este todavía incluye algunos asuntos de fisiología. Los libros V y VI versan sobre la generación y la reproducción. El libro VIII trata de psicología y costumbres de los animales. El VII, IX y X contienen materiales aristotélicos, pero es muy dudosa su autoría. Sus temas son: la reproducción humana, los libros VII y X, y la psicología y costumbres de animales, el libro IX.

El tratado *De las partes de los animales* está compuesto por cuatro libros. El I es una introducción metodológica: en ella, tras una imagen general de la naturaleza y una audaz —y ardiente— defensa de las pesquisas biológicas, critica la metodología entonces vigente y, a continuación, propone su método. Luego, en los libros II, III y IV, realiza, siguiendo su metodología comparatista, un estudio de la anatomía y morfología, con referencia a las funciones, de las muchas partes de los varios animales. Procede siguiendo, *grosso modo*, una complejidad creciente, en cuanto a las partes, y decreciente, en cuanto a los animales. En otras palabras, comienza por los elementos y siguiendo sus composiciones (tejidos, sangre,... hasta los órganos), va, después, examinando esos órganos, no siempre linealmente, de los animales “con sangre” (en el II, III y IV) a los “sin sangre” (en el IV).

Los dos textos breves, *De la marcha de los animales* y *Del movimiento de los animales*, versan ambos sobre el movimiento animal, pero en sentidos muy diferentes. El primero trata del movimiento digamos local: los desplazamientos (andar, volar, nadar, etc.), sus órganos, las posiciones, las flexiones, en fin, los movimientos de los varios animales. El segundo, sin embargo, trata del movimiento digamos anímico, enmarcando el de los animales, con sus principios, en el conjunto del universo.

El escrito *De la reproducción de los animales* comprende cinco libros, centrados en la procreación, contemplada íntegramente, desde digamos sus condiciones hasta digamos sus consecuencias. En el libro I, después de una breve presentación, se examinan, en general, los órganos genitales, los fluidos sexuales (en especial, el semen) y los agentes reproductores. En el libro II, ahonda en la reproducción animal, siguiendo cuidadosamente la formación y desarrollo del embrión. Luego, en el libro III, retoma la reproducción y

prosigue su estudio en la escala animal, yendo de los superiores a los inferiores, hasta llegar a los casos, a su entender, de “generación espontánea”[170]. En el libro IV, fundamentalmente, revisa las teorías sobre la génesis sexual e investiga los mecanismos de la herencia y, al hilo de esto, vuelve sobre aspectos del proceso reproductivo que no había tocado. El tema del libro V son los llamados caracteres secundarios, las variaciones en los ojos, pelo, voz y semejantes.

En cuanto a su fortuna histórica, la biología aristotélica fue superada, fundamentalmente, por continuación y profundización[171]. Retomada a partir del XVI, en los siglos siguientes fue incorporándose y disolviéndose en el progreso de la ciencia natural. De hecho, la irrupción del evolucionismo acarrea una ruptura antes, y sobre todo, ideológica que científica. En algunos aspectos, su biología goza de vigencia todavía en el XIX[172].

II.2.7 Psicología

En la historia de la psicología, el estagirita tiene un lugar eminente como fundador de esta ciencia y, junto con eso, por sus notables contribuciones. Existían, sí, estudios psicológicos anteriores, pero con Aristóteles quedan delimitados el ámbito y el método de la psicología. Expresamente, postula la necesidad y relevancia de la psicología al inicio de su tratado *Del alma* (en el capítulo primero, en el libro primero). Y ahí mismo, en ese escrito, se apunta el estatuto dúplice de la nueva ciencia, acorde con la naturaleza compleja de su objeto: la psique, el psiquismo, con sus diferentes aspectos y asuntos. Estos, según su índole, deberán ser abordados: unos, al modo (de lo) físico; otros, al modo (de lo) dialéctico. La psicología, consiguientemente, aparece como una ciencia, de un lado, biológica y, por otro lado, filosófica. Hoy diríamos que ella pertenece a las ciencias

---

[170] En su óptica, la “generación espontánea” es una reproducción asexual característica o posible en algunos animales (y también en plantas). Los fenómenos descritos por el estagirita corresponderían, principalmente, a la partenogénesis. Hoy estas temáticas gozan de recobrada notoriedad por su resonancia bioética debido a las innovaciones biotecnológicas.

[171] Barnes 1987: 22-30, 142-146.

[172] Calvo Martínez 1996: 53.

naturales y, además, a las ciencias humanas.

El término "alma" es, en verdad, bastante equívoco. Resulta adecuado para designar el principio de la "animación" o movimiento, característico de los seres vivos. Mas, por otra parte, arrastra una serie de connotaciones espiritualistas y especulativas, verdaderamente alejadas de los planteamientos aristotélicos. De hecho, el estagirita concibe el alma en comunidad con el cuerpo, estando los procesos anímicos estrechamente conectados, e inextricablemente unidos, con los corporales. A esa conexión estrecha, y unión inextricable, solo escapa, parcialmente, el *noûs*, el intelecto. Y, precisamente, este, para su estudio, requiere un abordaje distinto, no físico (biológico) sino dialéctico (filosófico). Que no queda lejos, por cierto, de nuestra actual "filosofía de la mente".

Además de *Del alma*, el estagirita consagró a la investigación psicológica otros escritos, no siempre ni enteramente psicológicos. Pertenecientes a la psicología son los siete *Pequeños tratados de historia natural*: *De la sensación*, *De la memoria y la recordación*, *Del sueño y la vigilia*, *De los sueños*, *De la adivinación mediante los sueños*, *De la longevidad y la vida corta*, *De la juventud y la vejez, de la vida y la muerte, y de la respiración*. Como *Del alma*, fueron escritos, los siete, en los últimos veinte años de su vida. Empezados o, incluso, redactados mientras tuvo su morada fuera de Atenas (o sea, mientras anduvo por Assos, Lesbos y Macedonia), fueron reelaborados a lo largo de su segunda y última estancia ateniense. Por lo general, se admite que *Del alma* contiene la expresión más acabada de sus planteamientos. Pero, además de en estos textos, también se encuentra mucha psicología, y de tenor diferente, en otros escritos, como la *Retórica*, la *Política* y la *Ética Nicomáquea*. En estos, en efecto, encontramos un análisis, no de la psique (que también), sino (sobre todo) de la conducta, que, además, responde a un enfoque diferente, el correspondiente a las ciencias prácticas. Su metodología, salvando las distancias, es semejante a la de nuestras ciencias humanas.

Los *Pequeños tratados de historia natural* obedecen a un diseño unitario, adquirido sea en el origen de la elaboración sea en el curso de sus reelaboraciones. De hecho, la introducción del primero contiene un intento de presentación de este y de todos los demás. En todos ellos, la perspectiva con la que se analizan los fenómenos considerados (percepción, memoria, sueño, sueños, etc.) es netamente psico-física. Obviamente, como en todo su trabajo científico, hay errores manifiestos, de raíz y cariz observacionales y/o

especulativos. Con todo, más que unos u otros aportes concretos, lo más importante es la abertura, y la indicación, del camino para la investigación psicológica.

El primer tratado, *De la sensación y lo sensible*, consta de siete capítulos sobre la percepción y sus objetos. Su núcleo es el examen de los sentidos, en concreto, de tres de ellos (vista, gusto, olfato) y sus objetos (colores, sabores, olores). Más breve, *De la memoria y la recordación* versa, en dos respectivos capítulos, de los procesos y mecanismos del afloramiento espontáneo del recuerdo (memoria) y de la recuperación intencional del recuerdo (recordación).

Los tres siguientes tienen una cierta unidad, manifiesta en el capítulo inicial del primero, *Del sueño y la vigilia*. En este, en tres capítulos, se examinan ambos estados, sus rasgos y sus causas. Tres capítulos tiene, también, *De los sueños*, que son explicados retomando las estructuras y el funcionamiento de la imaginación, expuestos a propósito de la percepción, la memoria y la recordación. En esa línea, alejado de la superstición, argumenta en el brevísimo *De la adivinación mediante los sueños*.

Los dos últimos escritos, de mayor índole biológica, contienen amplia referencia a los animales. En *De la longevidad y la vida corta* el tema es, en seis capítulos, el envejecimiento y el perecimiento, concluyendo con las condiciones que favorecen la longevidad, que muestra en algunos animales y vegetales. El último tratado, el más extenso, *De la juventud y la vejez, de la vida y la muerte, y de la respiración*, consta de dos partes, con problemáticas diferenciadas, ligadas entre sí, entre otras cosas, por el tema de la muerte (destrucción, perecimiento). La primera parte, los siete primeros capítulos, gira en torno al corazón (y su hipótesis del cardiocentrismo); la segunda parte, los veintiún siguientes capítulos trata de la respiración (y su hipótesis de la refrigeración). A pesar de la falsedad de ambas hipótesis, el texto, en su desarrollo, presenta notorios puntos de interés.

El tratado *Del alma*, fundacional de la psicología, está compuesto de tres libros, en los que predomina el abordaje físico-biológico. De hecho, solo al tratar el intelecto, en los cuatro capítulos centrales del libro tercero, el abordaje es dialéctico-filosófico. Con todo, el tenor general del escrito es abstracto y, no pocas veces, esquemático.

El libro I es introductorio, conteniendo una presentación motivada de la investigación psicológica y, a continuación, una revisión crítica de las opiniones y teorías

precedentes acerca del alma. El libro II comienza exponiendo su concepción del alma (*psykhé̠*) y, tras una aproximación a sus facultades, versa, por extenso y en concreto, sobre la sensación. Sucesivamente, examina cada uno de los sentidos, con el correspondiente sensible: lo visible y la visión, el sonido y la audición, el olor y el olfato, el sabor y el gusto, lo tangible y el tacto. El libro III trata, en los tres primeros capítulos, de la percepción y el conocimiento. Examina, ahí, la convergencia de los cinco sentidos en una síntesis, el sentido común o general, y, después, la elaboración de las percepciones por la imaginación (o sea, la *phantasía* y sus representaciones) hasta llegar al pensamiento. Entra, entonces, en los cuatro siguientes capítulos, en el examen del intelecto[173], que, a su entender, no está sujeto a la comunidad alma-cuerpo. Su distinción entre *noûs* paciente y agente fue, después, muy controvertida. Entre otras cosas, por verse ligada a la inmortalidad[174] (que, en términos anímicos y personales, no es admitida por Aristóteles). Finalmente, tras un rápido sumario, inicia una indagación, sobre el movimiento animal, desde sus principios biológicos hasta, digamos, la razón práctica (tendencia, apetito, deseo, etc.). Y concluye con un capítulo sobre el tacto como sentido primordial del cuerpo animal, pues faltando este sobreviene la muerte.

En cuanto a su fortuna histórica, la psicología aristotélica fue, prácticamente, engullida por la ética y en general por la filosofía, de entrada por las suyas propias pero, luego y a fondo, por la recepción de una y otra. En la *Ética Nicomáquea* (como en la *Política*, la *Retórica*, etc.) hay importantes contribuciones psicológicas, que fueron retomadas por los pensadores escolásticos y proseguidas por los estudiosos posteriores, fundamentalmente, con el rótulo y/o al amparo de la ética. Así, secularmente, hasta el XIX encontramos, en escritos llamados de ética o genéricos de filosofía, estudios de psicología de elaboración racionalista, aunque su tema sea muy empírico (sensaciones, percepciones,

[173] "Hegel's Appropriation of the Aristotelian Intellect" (Ferrarin 2004: 193-209), "The Presence of Aristotelian Nous in Husserl's Philosophy" (Cobb-Stevens 2004: 231-247).

[174] Vid., por ejemplo: "El aristotelismo en la Edad Media: Averroes y Sto. Tomás" (Calvo Martínez 1996: 50-51); "Body, Soul, and Intellect in Aquinas" (Kenny 2001: 76-91); "Aquinas on Aristotle on Immortality" (Charlton 2001: 63-77) y "The Debate on the Soul in the Second Half of the Thirteenth Century: A Reply to William Charlton" (Stone 2001: 78-104).

emociones, pasiones, etc.). Con esta tendencia rompen los investigadores que, en el curso y a finales del XIX, introducen, propiamente reintroducen, la psicología en el ámbito de las ciencias de la salud y con eso, más exactamente y no sin tensiones, en el de las (en aquel entonces ya viejas) ciencias naturales y en el de las (entonces todavía nuevas) ciencias humanas[175].

II.2.8 Metafísica

La obra de este título, emblemática en el pensamiento aristotélico, vino a canonizar una disciplina filosófica, la metafísica, y, a partir de ese registro filosófico, pero al nivel de la opinión, el uso de un término, "metafísico", para designar una zona del ser, oscura y fulgente, anhelada y huidiza: el contorno de lo inmaterial, lo suprasensible, incluso lo espiritual. Ahora bien, el trabajo del estagirita es bastante ajeno a todo esto. Pues, como es bien sabido, no solo no escribió una "metafísica", sino que ni tampoco es el autor del rótulo "metafísica", que es una creación muy posterior.

La *Metafísica*, en efecto, es una agrupación editorial de escritos aristotélicos, seguramente debida a Andrónico de Rodas. Y, con ese título, probablemente, solo se quiso indicar que estos escritos, en términos editoriales, iban detrás de la *Física*. Sin embargo, la recepción posterior convirtió esa colección editorial en un tratado unitario y, al hilo del tenor de este, otorgó un significado técnico, en sentido filosófico, al vocablo metafísica. Este proceso, sin duda, tiene una base en esos escritos aristotélicos, pues este habla, en ellos, de "filosofía primera", equivaliendo su método y su contenido a los de la después llamada "metafísica". Sin embargo, tampoco es imposible que el estagirita no haya escrito ni pretendido hacer, nunca, "una" metafísica: en otras palabras, no es improbable que sus textos de "filosofía primera" no obedezcan a una unidad de designio ni constituyan una obra de conjunto.

Sobre estos puntos, claro está, discrepan los estudiosos, así como acerca de la cronología de los escritos que hoy componen la *Metafísica*. Lo que parece es que trabajó,

[175] En el siglo XXI, la "psicología positiva" trata de recoger ese aporte ético y adopta parámetros como "virtud", "carácter", "felicidad", etc. Paradigmáticamente: Peterson & Seligman 2004.

en ellos, a lo largo y/o en diferentes momentos de su vida. Atendiendo a los vínculos con otros textos, pueden situarse en su época en la Academia: Lambda, Ny, Alpha, My, Beta e Iota. Y, por el mismo motivo, corresponderían a su segunda estancia en Atenas: Gamma, Épsilon, Zeta, Eta y Theta (constituyendo estos tres últimos un escrito unitario). Ahora bien, esta no es la única cronología. Otras fueron hechas, por ejemplo, atendiendo a la hipotética evolución intelectual de nuestro filósofo. Este asunto, la ordenación de esos escritos, viene motivado, y tiene interés, por su notable pero relativa heterogeneidad.

Grosso modo, no es complicado señalar unos rasgos y fondo comunes: la "filosofía primera", nuestra metafísica, vendría siendo la quintaesencia de la filosofía tocante a cuestiones, básicas y últimas, lógicas, gnoseológicas, epistemológicas, ontológicas y, en fin, teológicas. Y muy poco, solo raramente o remotamente, tendría que ver con asuntos prácticos, éticos o políticos. En eso haría bastante honor a su nombre, meta-física, pues no sería, o casi no comportaría, meta-ética o meta-política. Es importante subrayar que esas cuestiones, básicas y últimas, son al mismo tiempo, aunque con formulaciones distintas, primarias y profundas, del interés de la persona corriente y del inquiridor filósofo. De ahí, el éxito, incluso en el fracaso, y, al cabo, la persistencia multisecular de la metafísica.

Aristóteles, por cierto, no inaugura, ni tampoco asienta, la metafísica. Esas cuestiones, las temáticas y problemáticas metafísicas, estaban, formando parte, en la discusión filosófica: de ella, de los filósofos precedentes y contemporáneos, las incorporó a su acervo particular, imprimiéndoles un cariz singular y añadiendo sus propias aportaciones. Los grandes temas, en estos escritos, son planteados en debate constante, y fructífero, con los otros pensadores: empezando, por Platón y los académicos (Eudoxo, Espeusipo, Xenócrates, etc.),... mas incluyendo al cabo prácticamente toda la tradición filosófica (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito,...). Basta echar una ojeada a las inquisiciones sobre los principios, las ideas, etc. Ahora bien, este es un rasgo no privativo de estas páginas, sino característico de toda su obra.

Ahora bien, sus aportaciones originales, a la filosofía primera, son más que relevantes, con influencia decisiva en la historia de la metafísica. Es lo que, en buena medida, explica y justifica que, a posteriori, veamos en esas páginas suyas (metafísicas, germinalmente) una metafísica. Son de destacar: la frontalidad del planteamiento de la

ciencia del ser en tanto ser,... la riqueza y la minucia del acopio y la propuesta de conceptos (aunque la fijación terminológica sea, muchas veces, luego obra ulterior),... la exploración, extensa y profunda, de la *ousía*, o sea, de la entidad, la sustancia, la existencia,... entre otros aportes, no menos relevantes.

La *Metafísica* consta de catorce libros, habiendo dudas razonables sobre la autoría de dos de ellos, concretamente el V y el VI. Así, este último, el VI o Épsilon, vendría siendo una agrupación editorial de fragmentos aristotélicos. Sin embargo, del V o Delta, los estudiosos impugnan, totalmente o cuando menos parcialmente, su autoría, no considerándolo original del estagirita. Precisamente, estos libros, junto con el II (alpha minúscula) y el XII (Lambda), aunque estos por otras razones, son los que tienen un más difícil encaje en la secuencia, vista en la perspectiva de una compilación temática y expositiva, de esos catorce textos que integran el volumen.

El libro I (Alpha) versa sobre los principios y causas primeros, cuya indagación es la tarea de la filosofía. Aristóteles desarrolla su reflexión al hilo y a la contra de sus predecesores, de los orígenes a Platón, cuyas filosofías examina, asimila o refuta. En el libro II (alpha minúscula), un fragmento, encontramos una introducción a la filosofía y la ciencia, sus objetos y sus métodos. El libro III (Beta) contiene una aproximación sintética a la filosofía primera, a través de una sucesión de preguntas, con las que formula sus problemas. Sus respuestas, en ese repaso a la filosofía primera, no son siempre concordantes, o no mucho, con las que adopta en otros textos.

En el libro IV (Gamma), uno de los medulares del volumen, Aristóteles enfoca el “ser en tanto que ser” y la ciencia (filosófica) que ha de abordar su estudio. A estas problemáticas, ontológica y epistemológica, está ligada otra, gnoseológica, relativa a la verdad, a su posibilidad y efectividad, descansando, su solución, en el principio de no contradicción (también, a continuación, en el de razón suficiente y en el de tercero excluido).

El libro V (Delta) contiene un glosario filosófico, que es sumamente interesante por los términos que, en él, aparecen definidos. Incluye más de treinta, entre ellos: causa, elemento, naturaleza, unidad, ser, sustancia, opuesto y contrario, anterioridad y posterioridad, potencia, cantidad, cualidad, relación, disposición, estado, privación, género, accidente, etc. Luego, el breve libro VI (Épsilon) es una agrupación de fragmentos sobre

diversos asuntos, entre ellos, las ciencias teóricas, sobre el accidente y sobre verdad y falsedad.

Capitales son los libros VII (Zeta), VIII (Eta) y IX (Theta), entre los que se da una manifiesta continuidad temática e, incluso, expositiva. El VII (Zeta) versa sobre la *ousía*, empezando por la entidad primera, ahondando luego en la sustancia, para desembocar en la existencia. En el VIII (Eta), tras una recapitulación de lo antedicho, pasa a las sustancias sensibles. Aquí, como antes en el VII, es fundamental la dimensión cognoscitiva, la captación y expresión, la definición, de lo existente. El tema, y nervio, en el IX (Theta), son la potencialidad y la actualidad, pero referidas, no ya o no solo al movimiento, sino a la *ousía*, a la sustancia y, en definitiva, a la existencia. El estagirita suscribe la anterioridad y prioridad del acto, respecto de la potencia. En estos asuntos, además de la verdad, tiene también su sitio el bien.

El punto de partida, en el libro X (Iota), es el concepto de unidad, que explora, minuciosamente, junto con otros relacionados: esencialmente, identidad, semejanza, diferencia, contrariedad y oposición. En estas últimas, en sus tipos, se detiene en especial. El libro XI (Kappa), de autoría contestada[176], contiene exposiciones (e incluso extractos) de otros textos, mayormente de la *Metafísica*, mas también de la *Física*.

El libro XII (Lambda) es un escrito sobre la sustancia, en especial sobre las inmóviles y eternas. Trata, en suma, de la divinidad, la entidad primera, aunque, en la misma línea, también habla del cielo y los astros. En su investigación sobre los principios, a partir de las cosas sensibles, sujetas al movimiento, llega a la formulación del "primer motor", inmutable e inmóvil, eterno. Por otra parte, es digno de resaltar el sitio y el papel, ahí, otorgados al bien.

Los dos últimos libros, XIII (My) y XIV (Ny), presentan una notable afinidad. En síntesis, su objeto son, en el primero, los números y, en el segundo, las ideas... según la perspectiva de Platón y de los filósofos de la Academia, con los que el estagirita debate sus propias posiciones.

La fortuna histórica de la metafísica aristotélica fue grande, dejando larga y honda huella en la filosofía y la teología. De hecho, su metafísica brinda un puente, y favorece el

---

[176] Vid. "Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique*" (Aubenque 2009: 171-195).

paso, entre ambos registros, el filosófico y el teológico. Es más, ese puente y paso llega incluso hasta la(s) ciencia(s). Todo esto propició, sin duda, la recepción y reelaboración escolástica en la órbita del cristianismo. Ese fructífero maridaje no está, sin embargo, exento de trabas. Concretamente, la concepción aristotélica de la divinidad y lo divino, en no poca medida y en más de un sentido, queda lejos y hasta es ajena al espíritu religioso y, por supuesto, al concreto cristiano. Sin entrar en otras cuestiones relativas a la ligazón filosofía-teología-ciencia. Mas, también por fuera de los ámbitos religioso y teológico, su metafísica también impregnó, con sus planteamientos onto-teo-lógicos, las andanzas y la deriva de la filosofía occidental. Conviene no olvidar, además, que la metafísica, por constituir una especie de filosofía de la filosofía, jugó, por eso mismo, un papel rector sobre el pensamiento filosófico. Incluso, dentro del pensamiento del estagirita, su metafísica fue pieza clave para hacer, de su filosofía, un sistema filosófico.

En la modernidad, el desarrollo científico y, después, el esclarecimiento filosófico trajeron la crisis, más bien repetidas y sucesivas crisis, pero no la muerte (tantas veces anunciada) de la metafísica. Ni, tampoco, la de la aristotélica[177]. Por supuesto, su persistencia no es sin convulsiones y mutaciones[178]. Ahora bien, en el panorama metafísico tiene su lugar el aristotelismo[179].

II.2.9 Política

En propiedad, más que de política, habría que hablar, en concordancia con la indagación aristotélica, de filosofía y ciencia políticas. En verdad, bastaría, e incluso habría que decir filosofía política, porque, en el proceder del estagirita, la ciencia (política) forma

---

[177] Conoce múltiples derivaciones. Vid., por ejemplo: “Brentano and Aristotle’s Metaphysics” (Berti 2001: 135-149).

[178] Entre la metafísica y la ética: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* (Heidegger 2002). Cfr. “Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger” (Rosen 2004: 248-265).

[179] Que no cesa de renovarse (Aubenque 2009: 8-9). Recordemos también *Le problème de l’ être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (Aubenque 1962), un trabajo renovador e influyente (en español, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. V. Peña, Taurus, Madrid, 1989).

parte, representa un momento, de la pesquisa filosófica (política). Ahora bien, esta integración epistémica no supone ignorancia de la especificidad de cada registro: Aristóteles cultivó ambos, conjuntamente, pero también separadamente. De hecho, de su producción política, llegaron hasta nosotros dos obras, en cuanto a ese cariz, netamente diferentes: una mucho más científica, la *Constitución de Atenas*; otra mucho más filosófica, la *Política*.

Tenemos noticia (e incluso, en algún caso, fragmentos conservados y hasta reconstrucciones tentativas) de otros trabajos políticos suyos. Que habría de las dos índoles, científica y filosófica. Así, la *Constitución de Atenas* no sería sino una de las varias, de diversas ciudades griegas, recogidas por el estagirita (con Teofrasto), a quien también se atribuyen repertorios sobre instituciones y costumbres helenos y no helenos. Esas obras serían científicas, de corte histórico y/o sociológico. En particular, la *Constitución de Atenas* es una investigación histórica (histórico-social) y jurídica (jurídico-política) sobre el régimen ateniense, desde sus fórmulas primordiales hasta la constitución vigente (en el momento de su vida). Por otra parte, tampoco la *Política* es el único texto suyo de filosofía política. Además de escritos perdidos, no debemos olvidar las importantes contribuciones (filosófico-políticas) que se encuentran en la *Retórica* y, sobre todo, en la *Ética Nicomáquea*. Respecto a la redacción, tanto la *Constitución de Atenas* cuanto la *Política* pudieron haber sido empezadas en los años anteriores a su regreso para Atenas: la primera, tal vez fue entonces incluso acabada; de la segunda, solo compuso los libros I, VII y VIII. En todo caso, la *Política* fue revisada y completada después, en su estancia ateniense.

Su aproximación a la política, desde la perspectiva metódica hasta la concepción doctrinal suyas, está en franca (mas también hosca) continuidad con los planteamientos de Platón. Este, no lo olvidemos, abordó, en su obra, la filosofía política con gran extensión, finura, riqueza y profundidad. Aristóteles, fundamentalmente, prosigue esa labor, pero imprimiendo un sello propio. Consiguientemente, entre ambos pensamientos, la continuidad no está exenta de divergencias y hasta rupturas importantes. Ahora bien, sus rasgos generales son, en buena parte, semejantes.

Para Aristóteles, la filosofía política comprende dos tareas: la pesquisa descriptiva y analítica, acerca "de lo que hay", y la investigación normativa y constructiva, acerca "de

lo que puede y debe haber". No se limita, pues, a la descripción y al análisis de las realidades políticas, sino que, además, juzga, evalúa críticamente, y propone, proyecta alternativamente, en materia política. Además, su concepción de la política, en el plano analítico y a nivel constructivo, es marcadamente estructural. En síntesis, está centrada en los regímenes políticos, en su arquitectura y en su funcionamiento, resaltando su complexión jurídica y su contexto social. Con certeza, en coordenadas semejantes se mueve la filosofía política de Platón, pero la del estagirita es, vale decir, más realista. En efecto, su realismo resulta diferencialmente significativo en un doble sentido: es, *grosso modo*, menos idealista, que su maestro, en el conocimiento (de la política) y en la aplicación (de este a la política). En suma, el estagirita, al desenvolver su filosofía política, es más empírico en las descripciones y más posibilista en las prescripciones.

La *Constitución de Atenas* es una descripción de la historia y del presente constitucionales atenienses, resaltando esencialmente la morfología y el funcionamiento de las instituciones de la ciudad. Arranca, prácticamente, de los primordios y llega hasta la constitución entonces vigente, a cuya exposición demorada se aplica. En sus 69 capítulos, cabría, pues, distinguir dos partes: la referida a la historia (del capítulo 1 al 41) y la referida al presente (del capítulo 42 al 69). No reciben, sin embargo, un tratamiento diferente. En todo momento, lo que Aristóteles hace, aunque de vez en cuando aluda a alguna ley o colacione algún precepto, es describir la organización institucional de la ciudad de Atenas. En la parte de la historia, podemos señalar, además del "orden antiguo", tres fases: la instauración de la democracia (en 594 a.C.), la oligarquía (en 411 a.C.), la restauración de la democracia (en 403 a.C.). He ahí, ya, la constitución vigente. En esta otra parte, podemos apuntar, en el examen del entramado y de la mecánica institucionales, tres núcleos temáticos mayores: la ciudadanía, las magistraturas y los tribunales. Solo algunas reflexiones dispersas salpican el tenor expositivo del texto.

La *Política*, su texto principal, consta de ocho libros. No es un escrito unitario, sino una agrupación editorial de varios trabajos. Como tratado está inconcluso, habiendo discusión entre los estudiosos sobre el orden, a efectos editoriales, de algunos de esos ocho libros (fundamentalmente, el VII y el VIII, según la numeración más habitual). Sin embargo, la visión que, en sus páginas, se ofrece de la política es asaz congruente y bastante completa.

El libro I trata de la ciudad (aquí, más bien, la sociedad) y, sobre todo, de la casa (como parte, nuclear, de la ciudad). En el espacio doméstico aborda las comunidades heril, matrimonial y filial, que centra en el hombre, amo-esposo-padre. Su perspectiva es, netamente, esclavista, patriarcal y paternalista. Posteriormente, tuvo gran influencia, y vigencia, en la teología política y moral del cristianismo. El libro II es un estudio crítico de los regímenes más reputados, sean ellos meramente hipotéticos (como la república platónica) o efectivamente existentes (como la constitución lacedemonia). Su blanco fundamental es Platón, su filosofía política en la *República* y *Las leyes*. También examina, con menos detalle, algunos otros teóricos (Faleas, Hipódamo). Luego, contempla varios regímenes modélicos (Lacedemonia, Creta, Cartago) e, incluso, la obra de algunos afamados legisladores (Solón, Dracón, etc.).

El libro III principia con una aproximación a la ciudadanía, pero versa, fundamentalmente, sobre los regímenes. Comienza presentando su clasificación, en seis formas básicas, tres "buenas" (realeza, aristocracia, república) y tres "malas" (tiranía, oligarquía, democracia). Prosigue, luego, con el examen, primero, de las democracias y oligarquías y, después, sobre la realeza. Contiene notables excursos sobre la justicia, la soberanía, la participación y la legislación. El libro IV continúa el análisis de los regímenes: democracia, oligarquía, aristocracia, república, tiranía. Incluye, además, una importante aproximación a los poderes (deliberativo, ejecutivo, judicial) y a las correspondientes instituciones y magistraturas en los regímenes.

El libro V tiene por asunto las agitaciones y cambios políticos. Empieza por una teoría general sobre las sublevaciones y revoluciones, que después examina, en concreto, en los diversos regímenes: democracias, oligarquías, aristocracias, repúblicas, realezas, tiranías, etc. De paso y al paso, va proponiendo remedios, medidas preventivas y cautelares. No acaban aquí estos asuntos. En el libro VI, en efecto, la temática es la seguridad en democracias y oligarquías, cuyas varias formas y modos de organización examina. Y retoma, además, el estudio de las magistraturas. Es de notar que, en estos libros (como ya en los dos precedentes), la atención de nuestro filósofo recae, eminentemente, sobre la democracia (y, subsiguientemente, en la oligarquía). Al cabo, la democracia es, en su evaluación de los regímenes, el mejor de los posibles.

Los libros VII y VIII, los más antiguos, abordan, respectivamente, el régimen y la

educación mejores. En el libro VII, aparece el tema ético de la felicidad, pero ahora también en su vertiente política. Concretamente, la felicidad (entendida como prosperidad) preside las indagaciones, sociológicas y jurídicas, sobre la ciudad y el régimen mejores. Ya en ese libro, el VII, comienzan unas reflexiones sobre la reglamentación de la procreación, el matrimonio y la puericultura que desembocan en abordar la educación. Que es el asunto del libro VIII. En este, al hilo de la educación y a propósito de la música, el estagirita vierte unas interesantes reflexiones sobre la *mímesis* y la *kátharsis*.

Por último, conviene recordar otros textos, en especial la *Ética Nicomáquea*, expresamente, su libro V sobre la justicia y, en el libro VIII, los capítulos sobre las comunidades domésticas y políticas. La teorización sobre la justicia, sita en el libro V (conceptos, especies, fórmulas: total y parcial; distributiva, correctiva y cambiaria; natural y legal; política y doméstica; la equidad; etc.), fue capital en el desarrollo de la filosofía jurídica occidental. Y a esos capítulos del libro VIII se debe, en gran parte, la comprensión tradicional, la imagen tópica, de su filosofía política.

Históricamente, la fortuna de la política aristotélica resultó curiosa: lo que incorporó la escolástica fue una imagen sesgada, y propiamente invertida, de su concepción de la política. De ella, lo que quedó, por siglos, fue una visión de corte personal y obediencia teológica, cuya quintaesencia y culminación es la monarquía absoluta. Paradójicamente, en consecuencia, el aristotelismo constituyó el principal aporte teórico de la doctrina política del *ancien régime*. Pero tampoco dejó de circular, subterráneamente, y emerger[180], secularmente, a través de la tradición republicana. Así, influyó poderosamente, en el siglo XVIII, en la instauración de la democracia norteamericana y, desde entonces, en la filosofía política occidental contemporánea, progresista e incluso revolucionaria, en los más diversos sentidos[181].

---

180 Cfr. "Speech, Imagination, Origins: Rousseau and the Political Animal" (Velkley 2004: 148-172).

181 En la actualidad, Aristóteles es una de las referencias del "republicanismo". Una perspectiva general: "Visións da república, políticas na res publica" (Martínez Quintanar & Soto 2009: 96-117).

II.2.10 Ética

En este campo, tiene asimismo, el estagirita, un papel fundacional, con destacado protagonismo. Verdaderamente, no fue el investigador inaugural, pero si el formalizador decisivo de los estudios éticos. De sus antecesores, recogió, en gran parte, la materia temática e, incluso, la perspectiva metodológica, pero luego también, por su parte, introdujo importantes modificaciones e hizo notables contribuciones. Además, en buena medida, la consolidación y expansión de la ética, como disciplina filosófica, se debe a la difusión, ya en la antigüedad, de su *Ética Nicomáquea*, publicada poco después de su fallecimiento. A este respecto, conviene no olvidar que ese texto en diez libros constituye un escrito unitario: es, pues, auténticamente un tratado y además, a fin de cuentas, el primero de ética.

En verdad, no es exactamente el primero, pues el propio Aristóteles había elaborado, antes, otros dos, conocidos por los nombres (extraños y poco explicables) de *Gran Ética* y de *Ética Eudemia*. Largo tiempo cuestionada e incluso descartada, la autoría aristotélica hoy parece, en ambos casos, segura. Ahora bien, estos dos textos éticos, a pesar de poseer un cariz (temático y metódico) semejante al de la tercera ética, no alcanzan ni la envergadura ni el acabado de la *Ética Nicomáquea*. Esta fue redactada en sus últimos años, vividos en Atenas y Calcis, teniendo en cuenta sus trabajos anteriores. Estos, la *Gran Ética* y la *Ética Eudemia*, procederían de su estancia en la Academia, habiendo en su texto interpolaciones y reelaboraciones posteriores. Ahora bien, además de en estas tres éticas, nuestro filósofo también tocó esta materia en otras obras: en especial, en la *Retórica*, en el *Protréptico* (un escrito de su época en la Academia, que fue reconstruido en el siglo XX) y en la *Política*.

En la *Ética Nicomáquea*, en los primeros capítulos, presenta la ética como una investigación, cuyo núcleo o médula es el "bien para uno" (eminentemente, la felicidad del individuo), al modo y en el marco de las ciencias prácticas. Es más, según ahí se subraya, la ética quedaría dentro y bajo el dominio de la política. Este fuerte lazo, entre ética y política, es precisado y matizado a lo largo del texto, de tal manera que, a nuestro entender, resulta flojo y lábil. Ciertamente, Aristóteles no concibe, ni en hipótesis, el individuo al margen de la sociedad. Esta para aquel, sin embargo, constituye fundamentalmente su necesario contexto. En consecuencia, para el individuo el vínculo societario es ineludible,

pero no así, y menos *stricto sensu*, la ligazón política. En otras palabras, en la ética aristotélica, para el individuo no hay "vida" (por) fuera de la ciudad, pero sí, según sea esta, al margen de los asuntos de la ciudad. En términos epistemológicos, esto significa que la ética, más que una parte de la política, forma parte, con la política, de la "filosofía sobre las cosas humanas" (en expresión del estagirita, en los últimos párrafos de la *Ética Nicomáquea*).

Así pues, la ética, como ciencia práctica, tiene por objeto la acción humana individual (nosotros diríamos, la conducta personal) y por objetivo, a la par de conocerla, orientarla consecuentemente. Su cometido no es, pues, solo la obtención de un conocimiento, sino también la aplicación de ese conocimiento, a saber, su plasmación eficiente en la realización de la acción. Ahora bien, la ética, como apunta el propio Aristóteles, no es, en ninguno de esos dos momentos y operaciones, en el conocimiento y en la aplicación, una ciencia exacta. Está, como todas, hecha de observaciones y argumentaciones, más imprecisas y limitadas en estos saberes prácticos, por la índole del objeto, del método y del cometido. Lo que implica, como corolario, que, la ética, tampoco puede ser concebida, en cuanto a su normatividad, como una disciplina imperativa. En otras palabras, su labor disciplinaria, a escala social (en la "ingeniería" política) y en el plano individual (en la "terapéutica" psíquica), está ligada, indispensablemente, a la existencia de la libertad, "en la" ciudad y "del" individuo.

La *Gran Ética*, paradójicamente la menor de las tres, consta de dos libros. En ellos los temas (que, *grosso modo*, son los de las tres éticas) reciben un tratamiento muy esquemático: breve y general. Así, en el libro I, salen: la ética, los bienes, la felicidad, la virtud (las partes del alma, el término medio), la acción (su involuntariedad y voluntariedad), las virtudes éticas (fortaleza, templanza, etc.), la amistad y, finalmente, la justicia. Semejantemente, en el libro II, salen: la equidad, el placer (continencia, incontinencia, etc.), la suerte y, por último, la amistad (familiar, propiamente amical, etc.). La exposición es sucinta y genérica. Por ese esquematismo, muchos estudiosos vieron en ella una síntesis o resumen, mayormente no debido a Aristóteles y, en todo caso, posterior a su(s) ética(s). Sin embargo, según se ve hoy, los acontecimientos pudieron transcurrir a la inversa. El carácter esquemático de la *Gran Ética* no es óbice para considerar ulteriores los desarrollos de la *Ética Nicomáquea*. En esta, por otra parte, el cambio es, además de

cuantitativo, cualitativo. Al alargar, ahondar, precisar y matizar, en fin, al afinar,... las modificaciones, sin alcanzar lo fundamental, llegan a ser, al cabo, muy significativas.

Después, la *Ética Eudemia* constaría de ocho libros, pero de los cuales faltan tres (IV, V y VI), los llamados comunes con la *Ética Nicomáquea* (en esta, V, VI y VII). Existe controversia sobre en qué texto, en cuál de las dos éticas, tienen su lugar originario. Hoy parece que en la *Ética Nicomáquea*, por la (mayor) unidad (temática, metódica y estilística) que guardan con el conjunto. Cabe que procedan de la otra ética, pero fueron reelaborados hasta integrar esta otra. Su edición en la *Ética Eudemia* vendría siendo, pues, una solución de compromiso, para llenar ese vacío. Su libro I versa sobre la felicidad, pero también sobre los bienes y sobre la ética. Luego, el II trata de la virtud (carácter, término medio, etc.), pero también de la acción (su voluntariedad e involuntariedad, etc.). A continuación, el III contiene el examen de las virtudes éticas (fortaleza, templanza, etc.). Después, vienen los libros IV, V y VI, perdidos y suplidos por el V (sobre la justicia), VI (sobre las virtudes dianoéticas) y el VII (sobre la incontinencia y el placer) de la otra ética. Luego, su libro VII trata de la amistad, ampliamente: formas, rasgos, etc. Por último, en el libro VIII se aborda, con la prudencia y la fortuna, la virtud perfecta. Sobre este punto, la interpretación es polémica, discutiéndose si hay continuidad, o ruptura, entre estos planteamientos y los plasmados, después, en la *Ética Nicomáquea*. En general, los temas son los de la *Gran Ética*, en un enfoque parejo, abstracto y sistematizante.

La tercera y última, la *Ética Nicomáquea*, está formada por diez libros. Los temas, como en las otras dos éticas, son, *grosso modo*, los mismos, variando, fundamentalmente, la amplitud, fineza y profundidad con que son abordados. Así, el libro I toca la ética, los bienes y la felicidad. El II habla de la virtud (carácter, término medio, etc.). En el libro III se contempla la acción (su voluntariedad e involuntariedad, etc.) y comienza el examen de las virtudes éticas (fortaleza, templanza, etc.). Ese examen prosigue en los libros siguientes: en el IV, sobre varias de ellas (liberalidad, magnanimidad, etc.); en el V, monográficamente sobre la justicia (yendo, más allá de la virtud, a las reglas sociales, sus fórmulas y relaciones, etc.). En el libro VI, es la vez de las virtudes dianoéticas: prudencia, sabiduría, etc. Luego, en el VII, vuelve sobre las éticas, para versar sobre la incontinencia y el placer (tema este que será retomado en el libro X). El VIII y el IX son sobre la amistad, conteniendo el primero el núcleo (tipos, rasgos, etc.) y el segundo asuntos colaterales

(diferencias, conflictos, situaciones). En el libro VIII, es notable el excurso sobre las comunidades y regímenes políticos. Finalmente, el libro X versa, otra vez, sobre el placer y, nuevamente y conclusivamente, sobre la felicidad. Esta es entendida como vida según la virtud: eminentemente, vida teorética, siguiendo la sabiduría; subsidiariamente, vida práctica, conforme a la justicia. He aquí, en las interpretaciones habituales, el punto-clave.

Históricamente, en la recepción de la ética aristotélica destacan dos lecturas, la escolástica y su réplica escolar. Más exactamente, las hechas por la escolástica (aristotélica) y las hechas desde otras ópticas[182], no infrecuentemente desde escolásticas contemporáneas (no-aristotélicas). Las primeras tienen una importancia considerablemente mayor, porque impregnaron, durante siglos, la educación occidental. A nuestro entender, ambas lecturas pivotan sobre una comprensión de la virtud[183] en términos perfeccionistas, pero con sentido divergente, ora ascético ora aristocrático. Además, los primeros suelen interpretar teológicamente la vida teorética (como contemplación divina), mientras que los segundos, si la admiten, la entienden teleológicamente (como investigación productiva). En fin, los unos y los otros, al cabo, desvirtúan o marginan la virtud, que acaba convirtiéndose en otra cosa: entre los defensores del ideal ascético, en obediencia (hasta la sujeción); entre los partidarios del ideal aristocrático, en reconocimiento (e incluso influencia).

Obviamente, hubo y hay otras varias versiones, pero sin ese predicamento[184].

---

[182] En especial en el pensamiento contemporáneo: "Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme" (Volpi 1993: 461-484).

[183] Con múltiples ramificaciones y los más variados rastros. Por ejemplo, de las virtudes intelectuales: "Kant on the Five Intellectual Virtues" (Pozzo 2004: 173-192), "Wittgenstein's Intellectual Virtues" (Dahlstrom 2004: 266-284), "The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy" (Berti 2004: 285-300). Cfr. "Aristotle in Germany" (Knight 2007: 72-101).

[184] Con bastante predicamento: MacIntyre 1987. Vid. "A Revolutionary Aristotelism" (Knight 2007: 102-221). Cfr. "Más acá del neoaristotelismo" (Thiebaut 1988: 35-69).

II.3 TEXTOS RELATIVOS A LA JUSTICIA Y EL DERECHO

El *corpus aristotelicum*, su producción reconocida, comprende: *Categorías*, *De la interpretación*, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Analíticos Primeros*, *Analíticos Segundos*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *Del cielo*, *Meteorológicos*, *De la generación y la corrupción*, *Investigación sobre los animales*, *De las partes de los animales*, *De la marcha de los animales*, *Del movimiento de los animales*, *De la reproducción de los animales*, *Tratados breves de historia natural*, *Del alma*, *Metafísica*, *Política*, *Ética Eudemia*, *Ética Nicomáquea*,... a los que habría que añadir otros títulos dudosos o debatidos, como la *Gran Ética*, la *Constitución de Atenas*[185],... y alguno más[186].

No resulta fácil establecer una ordenación cronológica[187] en los escritos aristotélicos. Numerosos estudiosos han propuesto diversos criterios, con los que, más o menos, se han datado las obras. Aunque subsiste la controversia entre los especialistas, a grandes rasgos es posible situar cada escrito en el conjunto de la producción del estagirita. Pero en una misma obra puede haber partes más antiguas y más modernas. Y una obra considerada posterior puede contener trechos más antiguos que otras partes de una obra anterior. Con todas estas salvedades, la lista que hemos dado, de las *Categorías* a la *Ética Nicomáquea*, se atiene a la cronología (.... más probable)[188].

---

[185] Düring duda de su autenticidad. De los tres argumentos que da el estudioso escandinavo, en el primero (cuestiones estilísticas) no tenemos capacidad para entrar, pero por lo que respecta a los otros dos, "que el escrito es puramente descriptivo" y "que no se encuentra ni una sola reflexión filosófica fundamental del autor", estamos completamente en desacuerdo (Düring 1990: 739). Hay argumentos y testimonios poderosos para defender la pertenencia de la *Const.At.* al *corpus aristotelicum*. Incidiremos en este asunto.

[186] Vid. "Relação global" (Mesquita 2005: 562-566).

[187] "Problemas de cronologia" (Mesquita 2005: 441-466).

[188] "Quadro Ilustrativo de Algumas Datações Propostas para as Obras de Aristóteles" (Mesquita 2006: 191-212).

II.3.1 Textos

No todos los títulos de Aristóteles son relevantes para nuestra investigación: únicamente aquellos en los que el estagirita versa sobre la justicia y el derecho.

Para seleccionarlos, hemos barrido el *corpus aristotelicum* registrando las menciones, tematizaciones y sistematizaciones de uno y otro asunto[189]. Si dejamos aparte las menciones, que aparecen en alguno más, nos quedamos con cuatro textos: *Ret.*, *Const.At.*, *Pol.* y *Étc.Nic.*,... a los que se podría añadir la *Gran Ética* y la *Ética Eudemia*[190]. Si los descartamos[191], dejando aparte la controvertida fiabilidad de la *Gran Ética*[192], es porque lo que en ellos[193] se dice sobre la justicia lo encontramos en los otros textos (literalmente, en el caso de la *Ética Eudemia*[194]).

Menciones las encontramos: con una cierta frecuencia, en los escritos de lógica

---

[189] Encontramos una enumeración significativa en el *Index Aristotelicus* (Bonitz 1961): díkaios y similares (dikázein,... díke), pp. 196-197, y nómos y similares (nómikós, etc.), pp. 488-489.

[190] Además, Aristóteles habría escrito, en la Academia de Platón, un texto *Sobre la justicia*, hoy perdido y que, según Düring, sería "un gran diálogo" (Düring 1990: 91).

[191] Viene siendo el proceder habitual en estudios como el nuestro. Al contrario, Hamburger en su libro *Morals and Law* recurre sistemáticamente a las tres éticas (Hamburger 1971),... porque pretende dar cuenta de la génesis y el desarrollo de los planteamientos del estagirita. Por nuestra parte, solo en alguna ocasión y de modo tangencial referiremos la *Gran Ética* y la *Ética Eudemia*.

[192] En la *Gran Ética* se le dedica a la justicia un sucinto apartado: el capítulo 33, en el libro I. Sobre la *Gran Ética*, o *Magna Moralia*, Vicol 1973: II, 3-363.

[193] Sobre la *Ética Eudemia*, Vicol 1973: I, 131-267.

[194] En la *Ética Eudemia* se consagraba a la justicia el primero (el IV) de sus tres libros perdidos (IV, V, VI), que hoy se suplen, no sin controversia, por los temáticamente correspondientes (V, VI, VII) de la *Étc.Nic.*, con lo que, salvo algunos detalles aparte, ambos tratados coinciden. Cfr. "La condición de los libros comunes" (Vicol 1973: I, 403-525).

(*Categorías*[195], *De la interpretación*[196], *Tópicos*[197], *Refutaciones sofísticas*[198], *Analíticos Primeros*[199], *Analíticos Segundos*[200]) y en los libros de la *Metafísica*[201]; y, de modo ocasional, en algún texto más. No resultan significativas, ni útiles, para nuestro trabajo. Así, en los escritos lógicos, en general y en aquellos en que más sale (como en los *Tópicos*)[202], la justicia es mencionada, fundamentalmente, a título de ejemplo.

Para realizar la selección de los textos, partimos del término justicia, que en griego se nombra con tres vocablos[203], dos de los cuales designan también el derecho.

1) dikaiosýne̱: la justicia-virtud: la virtud de la justicia, el hábito y cualidad personales que posee aquel que es justo.

2) díke̱: la justicia-aparato o justicia-institución: el aparato o la institución de la justicia: por antonomasia y en primera instancia, los tribunales que sientan lo que es justo e injusto... pero por extensión, y en última instancia, el ordenamiento jurídico.

3) tò díkaion: la justicia-regla o justicia-canon: las reglas o cánones que establecen

---

[195] 8b30-35, 10a30-35, 10b12-11a5, 14a1-3, 14a15-25.

[196] 17b23, 19b20-20a, 20a15-23, 20a33-20b, 23a26-35.

[197] 106a5, 106b30-35, 107a7, 108a7, 109a23-25, 109b1-2, 109b22, 114a29-b15, 116a16, 116a25-27, 116a33, 116b12, 116b38, 117a22, 117a35, 117b1, 117b11, 118a5, 118a19, 118a35-39, 120a30, 121b26, 123b17, 123b22, 123b33, 124a12-14, 127b22, 135b10, 136b16-17, 136b28-29, 140a7-9, 141a15-27, 143a15-19, 145b35-146a, 150a3-15, 150b36, 151b13-14, 151b31-33, 153b7-10, 157a35, 158a23, 160b21, 164b11.

[198] 171b22-24, 173a1-31, 180b20-181a.

[199] 43b22, 49a13-23, 69a25.

[200] 88a29, 94b5.

[201] 985b29, 990a24, 1015b19-26, 1023a5, 1061a22-28, 1078b22.

[202] De ninguna manera queremos soslayar la importancia de este texto para el derecho. A este respecto, hallamos muy interesante "*Tópica* e Dereito" (Segurado e Campos 2007: 189-210). Este autor se detiene, en especial, en los trabajos de Theodor Viehweg y de Puy Muñoz. Subraya que, en ambos casos y en general en las *tópicas* del siglo XX, la fuente no es propiamente Aristóteles sino Cicerón o, cuando efectivamente se trata del estagirita, lo son los tópicos de la *Ret.* y no los *Tópicos*. Cfr. Rodríguez-Lugo Baquero 2009.

[203] Vid. Zanetti1993: 16-18.

lo que es justo e injusto[204]... por excelencia, las leyes[205].

A partir de estas tres justicias y sus ramificaciones (tribunal, ley, etc.) seleccionamos los cuatro textos (*Ret.*, *Const.At.*, *Pol.* y *Étc.Nic.*) y desmenuzamos, después, cada uno de ellos.

II.3.2 Ediciones

Los textos aristotélicos, fijados por obra de una ingente y continua labor filológica, contienen interpolaciones, lagunas, variantes, contradicciones, etc., que dificultan la interpretación e, incluso, la intelección. Las ediciones reputadas, aunque adopten o propongan soluciones, lejos de eliminarlos, incorporan estos escollos.

Y las traducciones añaden dificultades a la hora de entender e interpretar: no es fácil restituir con exactitud o, simplemente, sin inducir a error, el significado y el sentido de un vocablo o una expresión del griego clásico, perteneciente a un mundo desaparecido, en una lengua actual. Solo por el hecho de leer una palabra o una frase en nuestra lengua tendemos a referirla a nuestro mundo. Para entender e interpretar hay que actuar así, pero hay que hacerlo correctamente. Para lo cual, para traducir y trasladar bien, se hace necesaria una inmersión en la lengua y el mundo originarios. Por eso, aún cuando las traducciones sean buenas, hay que pasar por el texto griego.

De las varias ediciones existentes, emplearemos las siguientes, todas ellas bilingües griego-español:

1) *Retórica*, ed., trad., intr. y notas Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 4ª ed., 1990 [1953];

2) *La constitución de Atenas*, ed., trad., intr. y notas Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 3ª ed., 2000 [1948];

3) *Política*, trad. María Araújo y Julián Marías, intr. y notas Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2ª ed., 2ª reimpresión, 1989 [1951];

4) *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. María Araújo y Julián Marías, intr. y notas Julián

[204] O sea, el derecho. Vid., por ejemplo, Trude 1955: 159 (díkaion: Recht).

[205] Mas, también, ocasionalmente los derechos: *Pol.* 1280b10-11, 1282b26-27, 1282b29, 1283a30-31, 1287a12-14. Vid. “locutions for rights” (Miller 1995: 106).

Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 4ª ed., 1985 [1949].

En la *Ret.* y en la *Const.At.*, Tovar es asimismo el editor del texto griego. En la *Étc.Nic.*, el texto griego proviene sustancialmente de la edición de I. Bywater, que Araújo y Marías corrigen, introduciendo las mejoras posteriores realizadas por otros editores y estudiosos o según su propio criterio. En la *Pol.*, toman el texto griego de la edición de W.L. Newman. Por nuestra parte, en cuanto a la ordenación de los ocho libros de la *Pol.*, no seguiremos el criterio de Newman, adoptado por Araújo y Marías. A su entender, el orden —es decir, la mejor ordenación de los ocho libros— sería, conservando la numeración tradicional, el siguiente: I, II, III, VII, VIII, IV, V, VI. Aunque sin duda no faltan razones para adoptar ese criterio editorial, preferimos y seguiremos el orden habitual[206].

Por nuestra parte, seguiremos los textos griegos y, al citar[207], ofreceremos, junto con el original, una traducción propia, apartándonos, si lo estimamos oportuno, de sus traducciones. No se trata, salvo algunos casos, de diferencias importantes o de grandes enmiendas, sino de cuestiones de matiz, significativas empero para nuestro trabajo.

---

[206] Una defensa autorizada, y sumaria, de esta ordenación: vid. Ross 1981: 335-336. Un examen del problema: vid. Pellegrin 1993: 3-34. Cfr., otra defensa del orden nuevo (I, II, III, VII, VIII, IV, V, VI), Simpson 1998: xvii-xx. Y su crítica: Salkever 2009: 235-236.

[207] Conforme a los criterios habituales, citaremos por el texto griego, referencia común de todas las ediciones, indicando: por una parte, en la *Étc.Nic.*, la *Pol.* y la *Ret.*, el libro en números romanos y el capítulo en números arábigos (por ejemplo, *Pol.*, VIII/1) y, además, la página y línea (por ejemplo, 1337a14-1337a34); y, por otra parte, en la *Const.At.*, el capítulo y el párrafo en números arábigos (por ejemplo, 52/3).

III. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

Iremos texto por texto, comenzando por la *Ret.* y acabando en la *Étc.Nic.*, abordando las cuestiones por lo general en el orden en que aparecen en cada texto, colacionando cualquiera de los otros tres textos siempre que en ellos se hallare algo atinente a la cuestión tratada, sea para agregar, integrar o confrontar lo dicho en uno y en otro u otros.

III.1. *RETÓRICA*

En la *Ret.*, no solo se menciona la justicia, sino que además se tematiza: se versa reiterada y detalladamente sobre ella. Aristóteles trata, sobre todo, la justicia-institución: díke, la justicia judicial. Pero también incide sobre las otras justicias: la virtud (dikaiosýne) y el canon (tò dikaion). Los aportes más relevantes —los más extensos y los más significativos— se encuentran en el libro I, en el que además se toca la justicia prácticamente en todos los capítulos. En los otros dos libros, el II y el III, se registran menciones, las más interesantes vinculadas a lo tratado en el libro anterior.

III.1.1 Panorámica general

Aunque referida a los juicios y los jueces, la reflexión comienza, en el libro I, cap. 1, por la justicia normativa (tò dikaion), discutiéndose si corresponde a las leyes o a los jueces —o en el transcurso de los juicios— establecer lo que es lo justo. Y además Aristóteles se plantea la pertinencia (la utilidad y también la legitimidad) del empleo de la retórica en el ámbito judicial, estando en juego la verdad y la justicia.

En el cap. 2, definiendo y presentando la retórica, apenas se menciona la justicia: a título de ejemplo y deslindando el ámbito retórico de las cuestiones jurídicas (dikaíon).

En el cap. 3, al establecer los géneros retóricos, Aristóteles pone en el corazón de la retórica judicial, como su fin propio, lo justo y lo injusto (tò dikaion kaì tò ádikon). En los otros dos géneros, el deliberativo y el demostrativo, la justicia ocupa un segundo plano; lo que no excluye que en la retórica deliberativa, centrada en lo conveniente (lo útil) y lo perjudicial (lo dañino), aquella tenga un papel importante.

De la retórica (u oratoria) deliberativa versan los cinco siguientes capítulos: 4, 5, 6, 7 y 8. En ellos, apenas se habla de la justicia, mas lo tratado en ellos, en especial en el 4 y el 8, guarda una estrecha relación con ella, adquiriendo en otros textos, sobre todo en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, una especial relevancia.

En concreto, en el cap. 4, se examinan los temas sobre los que deliberan todos, es decir, aquellos sobre los que decide la asamblea, i.e., los ciudadanos como miembros de la asamblea. Y, además, se introducen las cuestiones de la legislación y el gobierno, relacionando aquella con las posibles formas de este. Aunque Aristóteles remite a la política para tratar esos asuntos, pues no son propios de la retórica, sin embargo, más adelante, en el cap. 8, aborda las formas de gobierno. Y, con respecto a lo que aparece en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, lo hace de una manera singular, ofreciendo una clasificación y una evaluación diferentes.

En los otros tres capítulos, 5, 6 y 7, se menciona la virtud de la justicia: como componente de la felicidad (cap. 5), como uno de los bienes, una de las virtudes (cap. 6), y con relación a los criterios acerca de los bienes (cap. 7). En este capítulo, hay además algunos apuntes sobre las acciones injustas y las justas.

También en el cap. 9, sobre la retórica (u oratoria) demostrativa, se relaciona la virtud de la justicia, que se define (refiriéndola a la ley) y se considera algo hermoso (kalón).

En el cap. 10 comienza la exposición de la retórica (u oratoria) judicial, que abarca hasta el cap. 15. Ya en el 10, encontramos unos interesantes apuntes sobre la ley "común" y las leyes "particulares", asunto sobre el cual volverá, desarrollándolo, en el cap. 13 y en el cap. 14. Es uno de los temas recurrentes en la *Ret.*, presente —emergiendo— también en los libros II y III.

Mas, en el cap. 10, el tema es la injusticia: tò adikeîn, la acción injusta, el obrar injustamente. O sea, el delito, la falta, la infracción o contravención. Aristóteles examina

las causas y móviles (cap. 10), ocupándose entre estos largamente del placer (cap. 11). Después, en el cap. 12, aborda la disposición (o situación) del infractor, así como los sujetos dañados, las víctimas.

En el cap. 13, se vuelve sobre la ley, como criterio de justicia, ahondando ahora en la ley común, o "natural". Además, se acaba de perfilar la injusticia, los rasgos de la acción injusta, que puede ser contra un individuo particular o contra la comunidad. Y, al hilo de la ley no escrita y la ley escrita, Aristóteles contempla la equidad (tò epieikès).

En el cap. 14, se relacionan criterios para establecer la gravedad de los delitos (adíkema), proporcionando argumentos para defender, en el proceso judicial, la mayor o menor gravedad de los mismos.

Finalmente, en el cap. 15, el último del libro I, se versa sobre los argumentos extra-retóricos, es decir, los recursos jurídicos (leyes, contratos, testigos, confesiones, juramentos). Ahora bien, no se trata de examinar esos recursos, sino, sobre todo, de indicar sus posibles usos, cuando y como conviene emplearlos, en los procesos judiciales. El mayor interés reside en lo relativo a las leyes y los contratos.

En el libro II, son escasas las menciones y apenas gozan de desarrollo.

Así se toca la justicia, sobre todo la injusticia, con relación a las pasiones: la ira (cap. 3), el amor (cap. 4), el temor y el valor (cap. 5), la vergüenza (cap. 6) y, con un poco más de detalle, la indignación (cap. 9). Y también se incide sobre la injusticia, a propósito de los caracteres, en la juventud (cap. 12) y con relación al poder, uno de los bienes de fortuna (cap. 17).

En el cap. 22, al tratar el entimema, se menciona la virtud de la justicia. Después, en el cap. 23, sobre tópicos de entimemas demostrativos, se incide, con un cierto detalle, en la temática: lo justo y lo bueno, lo justo y lo injusto,... la justicia divina y la humana. También en el cap. 24, sobre tópicos de los entimemas aparentes, se hallan algunos ejemplos sobre lo justo y lo injusto.

Por último, en el cap. 25, se menciona lo justo a título de ejemplo. Antes, en el cap. 24, Aristóteles desliza una interrogación sobre la ebriedad como atenuante o agravante de la responsabilidad en el delito y en vista del castigo.

En el libro III, apenas se encuentran referencias: al comenzar, en el cap. 1, en una breve digresión sobre la legitimidad de la retórica; en el cap. 10, a propósito de la rendición

de cuentas; en el cap. 16, a través de una referencia a Antígona (puesta antes, en el libro I, como ejemplo de la "justicia natural"); y en el cap. 17, acerca de la demostración, si lo hecho fue, o no, con justicia (dikaío̲s).

III.1.2 Lo justo: las leyes, los tribunales, la asamblea

Aunque está refiriéndose a la retórica, a la admisibilidad y/o la limitación de su uso, Aristóteles enuncia, en el cap. 1 del libro I, un principio más general y de mayor calado: que "es preciso (deîn) que las leyes pongan reglas (toùs nómous agoreuein)" (1354a22). Por eso, en algunos lugares se prohíbe "hablar fuera del asunto en cuestión (héxo̲ toû prágmatos)" (1354a23), porque "no se debe torcer al juez (ou gàr deî tòn dikastè̲n diastréphein) incitándolo a la ira, el odio o la compasión (eis orgè̲n proágontasè̲ phthónon è̲ éleon)", ya que sería como "si uno (ei tis) hiciese torcida (poié̲seie streblón) la regla (kanóni) de que piensa servirse (ô̲, méllei khrê̲sthai)" (1354a26-27). La cuestión de fondo, que en seguida saltará al primer plano, es a quién debe corresponder establecer lo justo: si a las leyes, como sostiene Aristóteles[208], o al juez, es decir, a los tribunales, o incluso al ciudadano en la asamblea, es decir, a la asamblea.

En su opinión, corresponde "a las leyes bien establecidas (toùs orthô̲s keiménous nómous) determinar todo (pánta diorízein) cuanto sea posible (hósa endékhetai) y dejar lo mínimo (kaì nóti elákhista kataleípein) a los que juzgan (epì toîs krínousi)" (1354a32-34). Primordialmente, apunta a la justicia judicial, mas también a la justicia política: "los que juzgan" son, como explicita un poco más adelante, no solo los tribunales sino los ciudadanos reunidos en asamblea: "el asambleísta —es decir, el miembro de la asamblea— (ho d' ekkle̲siastè̲s) y el juez (kaì dikastè̲s)" (1354b7). En consecuencia, las leyes deben circunscribir esos dos ámbitos: el de lo judicial y el de lo deliberativo. Las razones ofrecidas tienen que ver con el sujeto y el tiempo de elaboración, así como con el tenor y las circunstancias de la aplicación, bien distintas en las leyes y en los juicios y las deliberaciones.

[208] "La preeminencia o el imperio del derecho es un principio tan importante que da origen a la reflexión filosófica sobre las normas jurídicas, y desde luego es algo que Aristóteles encontró en la Grecia de su tiempo" (Rus 2005: 105).

En primer lugar, el sujeto, el legislador, los redactores: “es más fácil escoger uno o pocos (héna labeîn kaì olígous) que muchos (hé polloùs) que posean buen sentido y sean capaces (eû phronoûntas kaì dynaménous) de legislar (nomotheteîn) y de juzgar (kaì dikázein)” (1354a34-b2). Esta preferencia, por “uno o pocos” (héna kaì olígous), en detrimento de “muchos” (polloùs), no debe llevarnos a engaño: Aristóteles está indicando que las leyes son —y deben ser— elaboradas por unos magistrados o comisionados específicos, sin que esto signifique, como veremos al hilo de la *Pol.*, que en el ámbito político, en general o como principio, prefiera —considere como mejor— el criterio de uno o de pocos que el de muchos... ni que, más en concreto, considere preferible el juicio y la deliberación de uno o de pocos que los de muchos[209].

En segundo lugar, el tiempo de elaboración: las leyes son el resultado de un largo proceso de deliberación, “se dan después de haber reflexionado mucho tiempo (ek polloû khrónou skepsaménon)” (1354b2-3). En cambio, las resoluciones —la elección, el juicio— (hai dè kríseis) se toman “de repente (ex hypogyíou)” (1354b3). Por eso, las leyes deben circunscribir lo útil y lo justo, para informar esas resoluciones adoptadas al momento, porque “no es fácil que aquellos que resuelven (toùs krínontas) atribuyan correctamente (kalôs) lo justo (tò díkaion) y lo útil (kaì tò symphéron)” (1354b4-5).

Por último, en tercer lugar, el tenor —el contenido— y las circunstancias: las leyes no son “para lo particular (ou katà méros) —y lo presente— sino para el futuro (allà perì mellónton te) y lo general (kaì kathólou)” (1354b6-7). O sea, la ley no contempla lo concreto presente, sobre lo que sí han de resolver, empero, la asamblea y el tribunal. Estas resoluciones, en las que lo que está en juego lo concreto presente, están mediatizadas —ensombrecidas— por “el agrado o la aflicción propias (tò ídion hedỳ è lyperón)” (1354b11). Lo que no significa que el juez (o la asamblea) no deba decidir: al contrario, ha de hacerlo, es necesario que lo haga, resolviendo sobre aquello —lo concreto que se le presenta— que no es posible que “el legislador prevea (tòn nomothéten proideîn)” (1354b16-17)... mas ha de hacerlo en el marco y según las reglas establecidos por las leyes.

[209] De hecho, en la democracia ateniense, las leyes son aprobadas por unos magistrados específicos, los “nomótetas”, que son muchos: Vial habla de comisiones de 500 y 1.001 (Vial 1983: 160). Los nomótetas son elegidos por la asamblea, de entre los jueces, con el cometido concreto: o de verificar, y mantener o abrogar, una ley existente; o de aprobar una propuesta de ley previamente presentada en la asamblea.

Así, hay que decidir sobre si algo ocurrió o no (y su relación con la justicia), que es lo que hace el juez, y sobre si algo ocurrirá o no (y su relación con la utilidad... y la justicia), que es lo que hace el miembro de la asamblea. Ni de lo uno ni de lo otro hablan las leyes: estas pueden —y deben— ofrecer un marco y unas reglas generales. Quedan ahí unos ámbitos de decisión, el de la asamblea y el del tribunal, que constituyen esferas específicas de la justicia y en los que interviene la retórica, exactamente, las denominadas retórica deliberativa y retórica judicial.

III.1.3 Justicia y retórica

El recurso a la retórica, su uso ante la asamblea y los tribunales, no deja de resultar problemático: ¿es admisible o incluso podríamos decir, dado que lo que está en juego es la conformidad con las leyes, es legítimo? Para Aristóteles la respuesta no admite duda: la retórica es útil, incluso necesaria,... aunque pueda resultar perniciosa[210].

Su justificación se basa en los beneficios que la retórica puede reportar para la argumentación, así como al orador (al emisor) y con relación al oyente (el destinatario)[211]. Serviría, en efecto, para realzar el contenido del discurso (y, por tanto, la verdad, la justicia, etc.), reforzar la posición de quien habla (el asambleísta, el que acusa o quien se defiende) y convencer al oyente (la asamblea, los jueces). Ahora bien, estos tres efectos, potencialmente benéficos, también pueden ser nocivos. Es claro, por ejemplo, que la retórica también puede servir para disfrazar la falsedad, para maquillar la injusticia,... para presentarlas como verdad y como justicia.

A este respecto, en I/1, Aristóteles se muestra confiado: "por ser por naturaleza (diá te tò phýsei eînai) más fuertes (kreítto) la verdad y la justicia (tálethê kaì tà díkaia) que sus contrarios (tôn enantíon)" (1355a21-22). Por eso, "es útil (khrésimos dè estìn) la retórica (he retorikè)" (1355a21), porque sirve para desmontar la falsedad y la injusticia, para impedir que estas prevalezcan en las resoluciones (hai kríseis). Esta confianza en la

---

[210] Retórica, "senso comune" y "verità": Lami 2005: 160-162.

[211] "L'orateur politique procède donc à la manière de l'architecte qui gonfle quelque peu ses colonnes afin de tromper les illusions de la vue, qui, si les colonnes n'étaient gonflées, les verrait efflanquées" (Labarrière 1993: 251).

retórica, la defensa de su utilidad, se encuentra muy ligada a la precariedad de la argumentación en esos contextos y la consiguiente necesidad de la retórica.

En efecto, “ante algunos (pròs eníous)” (1355a24-25), no es posible valerse de ciencia alguna, sino que “es preciso que los argumentos (tàs písteis) y razonamientos (kaì toùs lógous) se hagan mediante nociones comunes (dià tôn koinôn)” (1355a27-28). En su opinión, incluso “aunque se dispusiese de la ciencia más exacta (tèn akribestáten epistémen) no sería fácil persuadirlos (peîsai)” (1355a25-26): la razón, según sintetiza más adelante, al comienzo del libro III, en el cap. 1, es “la imperfección del oyente (dià tèn toû akroatoû mokhtherían)” (1404a7-8).

La retórica debe contemplarse “no como algo justificado (ouk orthôs) sino como algo necesario (all’ hos anagkaíou)” (1404a2-3). Para el estagirita, “buscar (zeteîn) lo justo (tó ge díkaion) y nada más (medèn pleío) con el discurso (perì tòn lógon)” (1404a3-4) es lo que hay que hacer. Mas, para ello, aunque “lo justo (díkaion) sería disputar con los hechos mismos (autoîs agonizesthai toîs prágmasin)” (1404a5-6), los contextos comunicativos (en la asamblea, ante los tribunales) exigen adaptarse a las circunstancias, encontrar la forma de llegar —la fórmula cómo llegar: hablar, razonar— a los destinatarios.

En este sentido, afirma al comienzo del libro II, en el cap. 1: “es necesario no solo (anágke mè mónon) mirar el discurso (pròs tón lógon orân), cómo será demostrativo y fidedigno —creíble, convincente— (hopos apodeiktikós éstai kai pistós), sino también de qué manera presentarse uno (autòn poión tina) y disponer al juez —a quien decide, a quien resuelve— (kaì tòn kritèn kataskeuázein)” (1377b22-25). En suma, es necesario: cuidar la dicción (argumentar y ornamentar: discurrir correcta y hábilmente), presentarse adecuadamente (procurar resultar creíble) ante los oyentes y a ellos dirigirse también adecuadamente (procurar moverlos y ganarlos para sí, moviendo y ganando su ánimo, es decir, también sus afectos y, con ellos, su juicio).

Esta vía, la retórica, debe llevar a lo justo, con su concurso habría que intentar alcanzar la justicia. Aunque, obviamente, como se indica en I/1, puede emplearse para perseguir los fines contrarios, cosa que constituye un uso condenable y condenado: “pues no se debe (ou gàr deî) persuadir de lo malo (tà phaûla peíthein)” (1355a31-32), es decir, no se debe aconsejar o defender lo que está mal. Tirar por ahí, incidir en lo malo, solo resulta admisible con una finalidad preventiva o negativa: “para que no pase desapercibido

(ína mḗte lanthánē,) cómo es —lo malo— (pō̂s ékhei)” (1355a32); y “para que cuando otro use (hopōs állou khrōménou) injustamente (mḕ dikaíōs) los razonamientos —los argumentos— (toîs lógois) podamos deshacerlos (autoîs lýein ékhōmen)” (1355a33-34).

Mas, en definitiva, el empleo nocivo o pernicioso que pudiera hacerse —y de hecho se hace— de la retórica no constituye una objeción contra ella, al menos una objeción terminante, aunque sí implique una llamada de atención. Con semejante técnica —“semejante capacidad y/o potencia discursiva (tē̂, toiaútē, dynámei)”—, usada “injustamente (adíkōs)”, uno “podría hacer gran daño (megála blápseien)”, pero “esto es común (toûtó ge esti) a todos los bienes (katà pántōn tō̂n agathō̂n)” (1355b3-4). De entre ellos, Aristóteles exceptúa la virtud y acentúa esta condición, común a todos los demás bienes, en el caso “de aquellos más útiles (katà tō̂n krēsimōtátōn)” (1355b5): en efecto, “usándolos con justicia (dikaíōs) cualquiera ayudará muchísimo (tis ōphelḗseien tà mégista) y usándolos con injusticia (adíkōs) perjudicará (blápseien) también muchísimo” (1355b7-8).

III.1.4 La retórica y sus géneros (deliberativa, judicial, demostrativa)

Sintéticamente, en el cap. 2, la retórica es una habilidad y una técnica —es decir, la técnica que desarrolla la correspondiente habilidad (dýnamis)— para “en cada caso contemplar (perì hékaston toû theōrē̂sai) los posibles medios de persuasión (tò endekhómenon pithanón)” (1355b25-26). Lo propio de la retórica es, pues, “contemplar (theōreîn) los medios persuasivos (tò pithanón)” (1355b32-33), para proporcionar los adecuados en cada caso.

La retórica maneja dos tipos de argumentos: los llamados “técnicos (hai d’ éntekhnoi)”, los propiamente retóricos, y los llamados “no-técnicos (hai mèn átekhnoí)”, o extra-retóricos (1355b35). Estos proceden de aquellos ámbitos con los que aquella está en contacto, entre los que ella se mueve: principalmente, la ética y la política (y el derecho). De todas maneras, son de índole muy distinta: a diferencia de la ética y la política, la retórica —como la dialéctica— no es “una ciencia (epistḗmē) acerca de nada definido (perì oudenòs gàr hōrisménou)” sino que ambas son “meras facultades (dynámeis tinès) de suministrar razones (toû porísai lógous)” (1356a32-34).

Como la dialéctica, según se dice en I/1, la retórica es una técnica que incide sobre una necesidad común a todos, la de argumentar: "ya que todos (pántes gàr) hasta cierto punto intentan (egkheiroûsin) inventar o resistir una razón (exetázein kaì hypékhein lógon) y defenderse y acusar (kaì apologeîsthai kaì kategoreîn)" (1354a4-6). Esto puede hacerse "al azar —o a la ligera— (eikê,)" o "por la costumbre resultante del hábito (dià synétheian apò héxeos)" (1354a7), mas es posible "trazar un camino —es decir, establecer un método— (hodopoieîn)" (1354a9). Tal es el cometido de la retórica, que obra en un campo —el de la deliberación, entendida en un sentido muy amplio— que es común con otras técnicas y ciencias.

En efecto, para Aristóteles, en I/2, la retórica versa "acerca de aquellas cosas (perí te toioúton) sobre las que deliberamos (perì ón bouleuómetha) y no tenemos técnicas (téchnas mè ékhomen) y para oyentes (akroataîs) que no son capaces (hoi ou dýnantai) de comprender mucho tiempo (dià pollôn synorân) ni de razonar mucho tiempo (oudè logizesthai pórrothen)" (1357a2-5). Se trata, pues, de "aquellas cuestiones que parecen admitir (perì tôn phainoménon endékhesthai) ser de dos —o de más— maneras (amphotéros ékhein)" (1357a5-6). A pesar de lo dicho ("que no tenemos técnicas") sobre esas cuestiones inciden técnicas y ciencias, mas no del modo que lo hace la retórica. Esta ocupa una posición transversal y cumple una función específica: se sitúa en el terreno del lugar común, que es también el propio de la razón común (y no del saber y el conocimiento especializados), y por eso toma —adopta y adapta— argumentos de otras técnicas y ciencias.

En concreto, esos lugares retóricos "son los comunes (hoi koinoì) acerca de cuestiones jurídicas (perì dikaíôn) y naturales (kaì physikôn) y políticas (kaì perì politikôn) y muchas diferentes" (1358a12-14). Sobre ellas inciden disciplinas específicas: el derecho, la ciencia natural, las ciencias prácticas, como la ética y la política,... que repercuten sobre la retórica, que tienen su eco en ella, proporcionando los llamados argumentos "no-técnicos" o extra-retóricos. A nuestros efectos, son muy interesantes las repercusiones retóricas de la ética y la política y... las del derecho, que poseen un interés acrecentado porque a diferencia de lo que sucede con la ética y la política, objeto de tratados específicos, Aristóteles versa de modo disperso, y mayormente indirecto, sobre lo jurídico. De facto, como dijimos, el vocablo derecho es una traducción —otra, posible en ciertos

casos— de "justicia": así, las recién mencionadas "cuestiones jurídicas (perì dikaíôn)" son, literalmente, las cuestiones relativas a lo justo, a la justicia.

A las especies de la retórica ya aludidas, la deliberativa y la judicial, hay que añadir una tercera, la demostrativa, poco relevante con respecto a la justicia, ya que esta tiene en aquella un papel pequeño. La clasificación, la diferenciación de estos tres géneros, la realiza el estagirita en función del oyente, de su papel como árbitro, ora acerca de algo futuro ora acerca de algo pasado, o como espectador.

Así, en I/3: "hay quien (estin d' ho mèn) juzga acerca de cosas futuras (perì tôn mellónton krínon) como miembro de la asamblea (oîon ekklesiastés), quien (ho dè) acerca de cosas pasadas (perì tôn gegeneménon) como el juez (oîon ho dikastés) y quien (ho dè) acerca de la habilidad (perì tès dynámeos), el espectador (ho theorós)" (1358b4-6).

Cada uno de esos tres géneros posee un contenido y unos protagonistas diferentes. Así, lo propio "del consejo (symboulês) es la persuasión (tò mèn protropé) y la disuasión (tò dè aprotropé)" (1358b9); lo "del juicio (díkes), la acusación (tò mèn kategoría) y la defensa (tò d' analogía)" (1358b11-12); y lo "de la demostración (epideiktikoû), la alabanza (tò mèn épainos) y el reproche (tò dè psógos)" (1358b13-14).

Por excelencia, el protagonista —el sujeto emisor— en la retórica deliberativa es, como el oyente, el miembro de la asamblea. En general, son protagonistas "quienes hablan en público (hoi koinê, demegoroûntes)" y también "aquellos que aconsejan en privado (hoi idía, symbouleúontes)" (1358b10). De modo similar, corresponde el protagonismo en la retórica judicial, cuyo oyente es el juez, a "aquellos que contienden —litigan— (toîs dè dikazoménois)" (1358b25-26). En la retórica demostrativa, hay algunas formas institucionales (por ejemplo, en III/1, los concursantes en los certámenes: 1403b31-32), pero en ella, por lo general, quedan más indefinidas las figuras de los protagonistas: el hablante y el oyente o, a diferencia de los otros géneros, el escritor y el lector (III/12, 1414a17-19).

La vinculación con la justicia es fuerte en los géneros deliberativo y judicial, débil en el demostrativo. De hecho, el judicial tiene como fin —dice Aristóteles— la justicia: es decir, la determinación de lo justo y/o lo injusto. La implicación es triple, pues la justicia constituye no solo el objetivo sino también el criterio (la justicia-canon) y el ámbito (la justicia-institución) de decisión. Los otros dos géneros tienen otros fines, mas también

como accesorio la justicia. Que solo en el deliberativo ocupa un lugar destacado.

Así, seguimos en I/3, el fin es "para el que aconseja (tô, symbouleúonti), lo útil (tò symphéron) y lo dañino (kaì blaberón)" (1358b22). Se aconseja "lo que parece mejor (hos béltion)" y se desaconseja "lo que parece peor (hos kheîron)", y el que persuade o disuade "a esto asocia —agrega, añade— (symparalambánei) lo demás: lo justo o lo injusto (è díkaion è ádikon), lo hermoso o lo feo (è kalòn è aiskhrón)" (1358b23-25). La expresión resulta equívoca, pues solo lo hermoso tiene a la postre una condición accesoria. Que el orador enfatice lo útil o conveniente no significa que la deliberación no se atenga —que no tenga que sujetarse— a la justicia. Es el caso, en concreto, de la deliberación por antonomasia: a la vista de los temas objeto de la asamblea, examinados en el cap. 4, quedan pocas dudas de la centralidad —el papel no-accesorio— de la justicia.

Quizá el estagirita se deja llevar en I/3 por el rigor clasificatorio y combinatorio: pues, "el fin (télos) en cada uno de los géneros (hekástois toúton) es distinto (héterón esti) y, como aquellos son tres, también los fines son tres (trisìn oûsi tría)" (1358b21-22). En concreto, según expone, en cada género prevalece un fin y los otros son accesorios. Así, el fin es "para los que contienden —litigan— (toîs dè dikazoménois), lo justo y lo injusto (tò díkaion kaì tò ádikon), y a esto asocian (symparalambánousi) lo demás; y para los que alaban y reprochan (toîs d' epainoûsin kaì ségousin), lo hermoso y lo feo (tò kalòn kaì tò aiskhrón), y a esto refieren (epanaphérousin) lo demás" (1358b25-29). Sin duda, en la retórica judicial, vertebrada en torno a la justicia, cuentan también lo útil y lo hermoso. Como tiene un papel la justicia en la deliberativa. Mas, con independencia de esas combinaciones y prioridades, lo cierto es que en la retórica demostrativa la presencia —la incidencia— de la justicia se reduce prácticamente a la virtud.

III.1.5 Deliberación, retórica y política

El objeto de la retórica deliberativa se encuentra estrechamente ligado, ya en su caracterización más general, en el cap. 4, a la política y la ética[212]. En efecto, se trata de

[212] "La science qui s'occupe des objets dont parlent ces discours, c'est la politique. La politique, présente au début et nommée à la fin de notre passage, est donc une méta-rhétorique, seule habilitée à traiter avec vérité —et prudence— des objets à propos desquels on délibère, et de leur classification. Aristote lui-même doit donc se garder, dans

aquellas cosas “que (hósa) por su naturaleza dependen (péphyken anágesthai) de nosotros (eis hemâs) y de las cuales el principio de la existencia —la causa de su generación— (ôn he arkhè tês genéseos) está en nosotros (eph’ hemîn estin)” (1359a38-39). Sobre estas cosas —lo que podemos hacer, en el sentido de obrar— “hay deliberación (estì tò bouleúesthai)” (1359a37-38). Ahora bien, esto —la praxis, la acción, la práctica— es el campo de la ética y la política[213].

Además, a la política (y a la ética, pues aquella engloba esta) remite el estagirita cuando se trata de “enumerar en particular (akribôs diarithmésasthai) cada cosa (hekaston)” (1359b3) y de “distinguir entre ellas (perì autôn diorísai) conforme a la verdad (katà tèn alétheian)” (1359b5). De modo explícito, remite a la “política acerca de las costumbres (tês perì tà éthe politikès)” (1359b11) y, después, a la “ciencia política (tê, politikê, epistéme,)” (1359b18). La primera denominación parece comprender, si no designar, la ética; y la segunda hay que entenderla referida a esa primera, y no en sentido estricto. No olvidemos que, algo antes, en I/2, hablaba “del tratado acerca de los caracteres (tês perì tà éthe pragmateías), el cual es justo —correcto, adecuado— (díkaión esti) denominar política (prosagoreúein politikén)” (1356a26-28).

Pues bien, en I/4, “de lo que deliberan (perì ôn bouleúontai) todos (pántes) y de lo que hablan (perì à agoreúsysin) los que aconsejan (hoi symbouleúontes), las cosas más importantes (tà mégista) son cinco:

1) sobre los impuestos (perí te póron),

2) sobre la guerra y la paz (polémou kaì eirénes),

3) sobre la vigilancia del territorio —la custodia del país— (perì phylakês tês khóras),

4) sobre las importaciones y las exportaciones (tôn eisagoménon kaì exagoménon),

---

sa *Rhétorique*, d’empiéter sur sa *Politique* et son *Éthique*” (Cassin 1993: 395).

[213] La vinculación entre retórica, ética y política tiene, para Labarrière, gran calado: “la rhétorique vient creuser la différence en faisant de l’humaine un être éthico-politique parce que rhéteur, discoureur-calculateur [...] certains animaux peuvent être qualifiés de “politiques”, jamais pourtant ils ne seront dits “éthico-politiques”. L’éthique necessite une *phantasia logistikê-bouleutikê* qui ne saurait se satisfaire d’un discours seulement apophantique, mais qui, rhétorique, s’anime, à fin de mieux persuader, du souci d’émouvoir, tant par le style que par la “dramaturgie de la parole” (Cf. Barthes 1970, p. 197)” (Labarrière 2005: 120).

5) y sobre la legislación (kaì nomothesías)" (1359b19-23).

Más o menos, estos son los temas de la asamblea en la democracia y aquellos sobre los que, en opinión de Aristóteles, la masa debe ostentar la soberanía, según consta en la *Const.At.* y en la *Pol.* respectivamente. En los demás regímenes, con excepción quizá de la república aristotélica (una constitución hipotética... o democrática), no deliberan "todos" sobre estas cosas. Esto significa que, en la *Ret.*, la democracia es el referente (el contexto) e incluso la referencia[214]: la perspectiva, horizonte (como en la *Pol.* la —hipotética— república)[215].

Apuntando las nociones e informaciones básicas de que hay que disponer para aconsejar y deliberar, Aristóteles examina cada uno de esos cinco temas:

1) "los impuestos (perí mèn póron)" (1359b24-33), que hay que correlacionar con los "recursos de la ciudad (tàs prosódous tês póleos)" y los "gastos de la ciudad (tàs dapánas tês póleos)", y aprender del proceder de otras ciudades;

2) "la guerra y la paz (perì dè polémou kaì eirénes)" (1359b34-1360a6), para lo que es necesario conocer las propias fuerzas y las de las ciudades vecinas, así como estudiar la historia, tanto de estas como la propia;

3) "la vigilancia del territorio (perì phylakês tês khóras)" (1360a6-11), para lo cual importa, además de saber con que medios se cuenta, "el conocimiento del país (mè empeiron ónta tês khóras)";

4) "el aprovisionamiento (perì trophês)" (1360a12-17), es decir, la producción propia, las importaciones y las exportaciones, "para con esos —ciudadanos— (hína pròs toútous) establecer tratados y acuerdos (kaì synthêkai kaì symbolaì gígnontai)";

y 5) "la legislación (perì nomothesías)" (1360a18-38), asunto que como "todos estos otros (ápanta mèn taûta) es necesario poder contemplar (anagkaîon dýnasthai theoreîn) para la seguridad (eis d' aspháleian)", pues "en las leyes (en gàr toîs nómois) está la salvación de la ciudad (he sotería tês póleos)" (1360a18-20).

---

[214] Cfr., sobre deliberación y democracia, Aubenque 1993a: 11-116.

[215] Suscribimos la opinión de Aubenque: "la réhabilitation de la démocratie n'est pas chez Aristote une thèse circonstancielle et isolée, mais se ratache à des thèses essentielles de sa philosophie" (Aubenque 1993b: 262). Sin embargo, para Narcy, con quien discrepamos, "Aristote ne fait encore que "socratiser". On ne sache pas qu'il y ait eu chez Socrate une quelconque "pensée de la démocratie"" (Narcy 1993: 288).

También aquí, con respecto a la legislación (1360a18-38), indica lo que es necesario conocer (las formas de gobierno, la más conveniente, las leyes de otros pueblos, etc.), mas ahora remite explícitamente a la política: “todo esto (ápanta dè taûta) es tema (érgon estín) de la política y no de la retórica (politikês áll’ ou retorikês)” (1360a37-38). Lo cual vale asimismo para los otros cuatro asuntos: ellos, y las informaciones requeridas, son objeto de la política... y aparecen en la *Pol.* con mayor o menor detalle.

Hay algo que puede chocar: que Aristóteles diga aquí que “todos” (es decir, los ciudadanos, la asamblea) se ocupan de la “legislación”, que deliberan y deciden acerca de las leyes (1359b19-23). ¿No está esto en contradicción con lo afirmado antes (1354a34-b2): que la elaboración de la ley está en manos de uno o de pocos? U, otra interrogación: ¿no está ahí implícita una crítica a las leyes democráticas, al parecer elaboradas por la multitud de los ciudadanos? A nuestro entender, ni una cosa ni la otra. Insistimos en que en la *Ret.* la democracia es el referente político (el régimen aludido) y, como pronto veremos, también una referencia política (uno de los regímenes preferibles).

En efecto, como es posible comprobar en la *Const.At.*, las leyes, en la democracia, las hacen unos magistrados o comisionados específicos, a veces unos pocos. A veces es uno solo quien las elabora, o principalmente y por eso reciben su nombre, como por ejemplo, las leyes de Solón. No solo en momentos excepcionales como ese, propiamente el establecimiento de una constitución, sino en la mecánica y desarrollo legislativos habituales en la democracia, el pueblo —la asamblea— interviene examinando, debatiendo y aprobando, o rechazando, sea una propuesta de ley, sea más corrientemente la revisión y modificaciones de una ley (... aunque la última palabra al respecto —la aprobación o rechazo definitivos— corresponde a los nomótetas[216]). Sobre esto, y en ese punto, volviendo a la *Ret.*, es sobre lo que “todos” —los ciudadanos, la asamblea— deliberan y deciden. Y por eso —para tener un criterio— Aristóteles habla de la necesidad de conocer las formas de gobierno, sus características y sus flaquezas.

Así, en I/4, “es preciso saber (anagkaîon eidénai) cuántas son (pósa té esti) las formas de gobierno (politeiôn eíde), qué cosas (poîa) convienen a cada una (symphérei hekaste,) y por qué cosas (hypò tínon) se corrompen (phtheíresthai péphyken), ya propias de cada régimen (kaì oikeion tês politeías) ya contrarias a este (kaì enantíon)” (1360a20-

[216] Esta magistratura falta en la *Const.At.*, es una laguna reiteradamente señalada.

23). La razón de esto es que, según se lee en la *Pol.*, es buena aquella legislación que está en concordancia con el régimen: las leyes que son coherentes con la constitución. Ahora bien, por lo que vemos en la *Ret.*, esta coherencia no se sigue tanto —o, más bien, no directamente— de una deducción formal, sino de un cálculo de consecuencias: la apreciación y evaluación de los efectos previsibles que las acciones realizadas al amparo de la nueva ley habrían de tener sobre el régimen vigente.

Ese es el ejercicio —el debate— que deben hacer todos, por medio del cual deliberan y deciden acerca de la bondad —la justicia— de la legislación. No se busca, pues, tanto descubrir una contradicción en la letra, en el texto legal, como detectar por anticipado una contradicción —una disfunción— en la práctica, en el cumplimiento de la norma. Exactamente, se trata de procurar —mantener— la coherencia del ordenamiento, comprobando —experimentando y asegurando— la consistencia del régimen.

A este respecto, en I/4, tras mencionar las causas internas y las externas, el estagirita aclara: "digo que se corrompen por cosas propias (tò hypò oikeío̱n phtheíresthai) porque, excepto el régimen mejor —la constitución óptima— (éxo̱ tê̱s beltíste̱s politeías), todos los demás (hai állai pâsai) se corrompen (phtheírontai) por aflojarse o tensarse (kaì aniémenai kaì epiteinómenai)" (1360a23-25). O sea, el régimen mejor no conocería estas debilidades internas, no padecería por semejantes causas. Y todos los demás, en cuanto imperfectos, correrrían ese riesgo: corromperse por estar —volverse, ponerse— ora flojos ora tensos. Cita, como ejemplo, la democracia: esta "no solo floja —al aflojarse— (ou mónon anienéme̱) se torna débil (asthenestéra gínetai), de tal modo que al final se convierte en oligarquía (hé̱xei eis oligarkían), sino también muy tensa —al tensarse mucho— (allà kaì epiteinoméne̱ sphódra)" (1360a25-27).

Por lo que parece, en este ejemplo, la oligarquía vendría siendo —representando— una corrupción de la democracia: ¿sería su contrapunto, la correspondiente forma corrupta? Entonces, la democracia estaría entre las formas correctas, entre los regímenes buenos. De esas premisas ("que la democracia pueda degenerar en oligarquía"), no se sigue tal conclusión: que la democracia no es el régimen mejor, mas sí uno bueno. Con todo, esta afirmación resulta correcta: la democracia puede ser una buena forma de gobierno. Aristóteles a continuación, lo corrobora: considera implícitamente, en la comparación subsiguiente con la nariz aguileña o chata (en exceso grande o en exceso pequeña), que la

democracia “llega —o sea, puede llegar— (érkhetai) a un punto medio (eis tò méson)” (1360a28).

De todas maneras, la cuestión es compleja, como vemos, ya en la *Ret.* (y después en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*), en el examen de los regímenes. Por cierto, del “régimen mejor” mencionado en I/4 nada sabremos en la *Ret.*: ni cuál es, ni cómo es,... nada.

III.1.6 Constituciones o regímenes

Después de tratar acerca de la felicidad y el bien, así como sobre las gradaciones y criterios de lo que es mejor y peor, en los capítulos 5, 6 y 7, Aristóteles concluye la exposición de la retórica deliberativa retomando y abordando ahora, en el cap. 8, el tema de las formas de gobierno.

De esta vez, no liga esta cuestión a la legislación, sino a la persuasión, el consejo y la deliberación en general. En su opinión, “para poder persuadir (pròs tò dýnasthai peíthein) y aconsejar correctamente (kalôs symbouleúein)” lo más importante es “comprender (labeîn) los distintos regímenes (tàs politeías apásas) y distinguir (dieleîn) las costumbres (tà éthe), las instituciones (nómina) y lo conveniente —lo que es de interés, lo que tiene utilidad— (symphéronta) en cada uno de ellos (hekástes)” (1365b24-26).

De todas maneras, el contexto de esta deliberación parece constituirlo, si no en exclusiva sí por antonomasia, el ámbito político: “pues son persuadidos (peíthontai gàr) todos (ápantes) por lo conveniente (tô, symphéronti): y conviene (symphérei dè) lo que salva —preserva, conserva— al régimen (tò sozon tèn politeían)” (1365b26-27). Y la deliberación parece recaer sobre “las costumbres, las instituciones y lo conveniente (éthe kaì nómina kaì symphéronta)”, que es lo que hay que poner “en relación con el fin de cada una —de las formas de gobierno— (pròs tò télos hekástes)” (1366a7-8). Por su contenido u objeto sería, pues, una deliberación política, aunque no necesariamente celebrada en el marco institucional de la asamblea u otro órgano político (como el consejo, por ejemplo), sino realizable en general en el ámbito —formal e informal— de la política.

Para clasificar los regímenes, el punto de partida va a ser correlacionar estos con la soberanía: “pues tantas cuantas (hósai gàr) son las formas de gobierno (hai politeîai), así (tosaûta kaì) es la soberanía (tà kýriá estin)” (1365b29). Inversamente, según sea la

soberanía —exactamente, “la manifestación del soberano (he toû kyríou apóphasis)” (1365b27-28): la instancia que detenta la decisión soberana—, así será uno u otro régimen. Y, para definir las formas de la soberanía, se sigue un criterio prioritariamente cuantitativo, con algún componente cualitativo: cuántos son, y cómo son, aquellos que, en cada caso, integran y/o detentan el poder soberano.

En consecuencia, dado que “lo que rija (tò mèn kýrion) y lo que decida (kaì tò krînon) puede ser (ti án eíe) una parte —de los ciudadanos— (mórion) o todos ellos (è hólon toúton)”, entonces “los regímenes son cuatro (eísìn dè politeîai téttares): democracia (demokratía), oligarquía (oligarkhía), aristocracia (aristokratía), monarquía (monarkhía)” (1365b30-32). El criterio empleado es la participación en general en el poder, que puede corresponder a todos, en la democracia, a unos cuantos, en la oligarquía y en la aristocracia, o a uno solo, en la monarquía, que, según aclara un poco más adelante, puede ser realeza —un reino— o tiranía.

Aristóteles no se fija, pues, en cuál es el elemento soberano y/o quiénes lo integran, sino en el acceso en general a las magistraturas: cómo y, en consecuencia, cuántos acceden. De esta manera, se definen los cuatro regímenes. Así:

1) “la democracia (demokratía mèn) es la forma de gobierno (politeía) en la cual (en ê,) se atribuyen las magistraturas (dianémontai tàs arkhàs) por sorteo (kléro,);

2) la oligarquía (oligarkhía dè), aquella en la que (en ê,) se atribuyen según las rentas (apò timemáton);

3) la aristocracia (aristokratía dè), aquella en la que (en ê,) se atribuyen según la educación —o formación— (katà tèn paideían)” (1365b32-34).

Algo distinto es el caso de la monarquía: el estagirita no apunta el cómo sino que indica el hecho de ser uno solo quien goza de todo el poder: “la monarquía (monarkhía) es aquella en que (en ê,) uno (heis) es soberano —señor— de todo (apánton kýriós)” (1365b37-1366a1).

Aunque no se hace diferencia entre “formas rectas” y “desviaciones”, como sucede en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, sí se desliza una valoración en términos semejantes, contraponiendo por pares los diferentes regímenes, con la excepción de la democracia. Dicha valoración está implícita —a veces, es prácticamente explícita— en la descripción de cada uno de ellos. Parece clara en la diferenciación entre los dos tipos de monarquías:

“de estas, la según cierto orden (e mén katà táxin tinà) es realeza (basileía), la sin límite (e d’ aóriston), tiranía (tyrannís)” (1366a2-3). Y también en la aristocracia, el régimen en que se accede a las magistraturas —se ostenta el poder— en función de la educación (katà tèn paideían). A este respecto, Aristóteles puntualiza: “denomino educación —formación— (paideían dè légo) a la establecida por la ley (tèn hypò toû nómou keiménen)” y “los que se mantienen (hoi gàr emmemenekótes) dentro de las instituciones —las leyes, las normas— (en toîs nomímois) gobiernan —son los magistrados— (arkhousin) en la aristocracia (en te, artistokratía,)” (1365b34-36). Y añade: “es necesario que estos parezcan (toútous phaínesthai) los mejores (arístous), de donde tomó su nombre (toúnoma) este régimen” (1365b36-37).

De estas descripciones, parece seguirse que: 1) la realeza es preferible a la tiranía, y la aristocracia a la oligarquía; y 2) que la aristocracia constituye la mejor forma de gobierno. La democracia queda, más bien, al margen: no tiene contrapunto o, quizá, lo es ella para sí misma, pudiendo malograrse —según apuntamos antes (1360a25-27)— por exceso, por devenir tensa, o por defecto, por tornarse floja. Estas apreciaciones se confirman —o, cuando menos, salen reforzadas— en la sumaria indicación de la finalidad —la esencia— de cada uno de los regímenes. Por cierto, en esa relación Aristóteles se olvida de la realeza y nombra solo la tiranía: ¿reduce a esta —o identifica con esta— la monarquía? En nuestra opinión, cuando menos tendencialmente, sí.

Cabe definir “el fin de cada régimen (tò dè télos hekástes politeías)” (1366a3) como su “razón de ser”, entendida tanto como aquello que constituye su base o fundamento, aquello en lo que el régimen se sustenta, como aquello que representa su finalidad o cometido, aquello que el régimen realiza, lo que pretende alcanzar y torna efectivo. No es, pues, ni un fundamento estático y/o pasado ni un cometido pretendido y/o futuro, sino un fundamento que se activa y renueva, un cometido que se alcanza y relanza en una estructura y un proceso presentes: la forma y el funcionamiento del régimen. En concreto, “de la democracia (demokratías), el fin es la libertad (eleuthería); de la oligarquía (oligarkhías), la riqueza (ploûtos); de la aristocracia (aristokratías), la educación y las instituciones (tà perì paideían kaì tà nómima); y de la tiranía (tyrannídos), la vigilancia —el control— (phylaké)” (1366a4-6).

Así las cosas, visto lo que produce —lo que preserva y fomenta— cada uno de los

regímenes (la libertad de todos; la riqueza de algunos; la educación y las instituciones para seleccionar a los mejores de entre todos; el control de todos por parte de uno solo), parece refrendarse la superioridad de la aristocracia y sugerirse el carácter indeseable de la monarquía[217], a la postre tiranía. Lo primero resulta llamativo, lo segundo no tanto.

En efecto, tanto en la *Pol.* como en la *Étc.Nic.*, Aristóteles sitúa la aristocracia entre las formas rectas, mas no la considera el régimen mejor[218]. Tal y como aparece caracterizado aquí en la *Ret.*, se trataría de un régimen ideal, alejado de las aristocracias reales (fundadas en el linaje, las armas, los privilegios, etc.), ajeno a semejantes fundamentos y basado en la selección institucional de los mejor formados[219]. En esta sumaria caracterización, la aristocracia recuerda a la república platónica y posee rasgos de la república aristotélica (de la *Pol.*). Por otra parte, el estagirita rechaza —critica, deprecia, repele— la realeza en la *Pol.*,... y de tal manera que en la valoración —positiva, pero ambigua— que hace en la *Étc.Nic.* parece reflejarse ese mismo rechazo[220].

Verdaderamente, esta indagación sobre las formas de gobierno debe proseguirse en esos otros textos (la *Pol.* y la *Étc.Nic.*): al final del cap. 8, el propio filósofo remite explícitamente a la *Pol.*: "pues esas cosas (perì toúto̲n) se examinaron en detalle (die̲kríbo̲tai) en la *Política* (en toîs politikoîs)" (1366a21-22).

Una última cuestión: en estas páginas, en este cap. 8 de la *Ret.*, Aristóteles está refiriéndose a las deliberaciones posibles en distintos contextos, en el seno de los varios regímenes,... ¿o a unas deliberaciones virtuales en un único contexto, en el seno de la democracia? Sin negar lo primero, nos permitimos sugerir lo segundo[221]. Porque, a nuestro

---

[217] En base a otros textos (*Pol.*, *Étc.Nic.*), suele invocarse otra esencia de la monarquía: "Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotle's *Politics*" (Newell 1991: 191-211).

[218] Una opinión contraria: la aristocracia como "régime politique parfait" en la *Pol.* (Bodéüs 1996: 108-111).

[219] En la *Pol.*, "Aristóteles es realista al señalar que este régimen cae fuera de las posibilidades de la mayoría de las ciudades" (Rus 2005: 203).

[220] Cfr. la continuidad monarquía-tiranía, teniendo en cuenta también la *Pol.* y la *Étc.Nic.*(Rus 2005: 190-200).

[221] A propósito de la *Pol.*, y en general de la política aristotélica, afirma Kullmann: "il concreto punto de partenza per Aristotele non è il modelo teoretico delle tre

entender, la democracia constituye, como dijimos, el referente (e incluso la referencia: el horizonte) de la retórica deliberativa: es el régimen en que deliberan todos. Y pueden hacerlo sobre "las costumbres, las instituciones y lo que interesa (éthe kaì nómina kaì symphéronta)" (1366a7-8), relacionando esas cosas con "el fin de cada régimen (pròs tò télos hekástes)" (1366a7), el del vigente y los de los otros posibles, realizando en estos casos un ejercicio —una deliberación— virtual. Como sucedería, por otra parte, en un momento fundacional o revolucionario, en un período constituyente.

Ciertamente, la deliberación también se da fuera de la democracia. Mas, el hecho es que en los demás regímenes hay menos espacio —a veces casi no hay lugar— para la retórica deliberativa: porque no deliberan todos, sino pocos, a veces muy pocos, los que aconsejan a uno solo (con quien, por otra parte, no debaten). Sin duda, el estagirita habla también de la deliberación en esos diferentes contextos, señalando la relación que debe existir entre el tema abordado y el marco en que se engloba. Mas esto no excluye que, además, todas esas deliberaciones puedan efectuarse en un contexto concreto, contemplando los otros como posibilidades virtuales. Y la democracia representa, por antonomasia, ese contexto: además del existente, el único —o casi— en que se dan las condiciones —la libertad— para deliberar abiertamente, y sin trabas de hecho, sobre los otros regímenes.

III.1.7 La felicidad, el bien

Dentro de la retórica demostrativa, prácticamente solo un tema contiene alguna referencia sustantiva a la justicia: la virtud. Ahora bien, este asunto continúa lo tratado anteriormente, hablando de la deliberación, acerca de la felicidad y el bien, en los caps. 5, 6 y 7. Estos temas caen plenamente dentro de la retórica deliberativa, pues son cuestiones sobre las cuales se persuade y aconseja o que, aún más, sirven como referencias para persuadir y aconsejar. En efecto, en qué consista la felicidad y qué se tenga por bien constituyen, no solo objetos o asuntos, sino además referencias o criterios para deliberar, tanto en el ámbito particular o privado (o de la ética) como en el público o político (o de

---

constituzione positive e delle tre negative, ma la situazione politica degli stati democratici (o oligarchici) della sua epoca" (Kullmann 1992: 107).

la política). Que esto se diga de la felicidad puede resultar, en principio, chocante, más no lo es en los términos en que la plantea el estagirita.

En su opinión, en el cap. 5, “más o menos (skhedòn) para cada uno en particular (kaì idía¸ hekásto,) y para todos en común (kaì koine, pâsi) hay un objetivo (skopós tís), tendiendo al cual (oû stokhazómenoi) escogen o rechazan (kaì airoûnai kaì pheúgousin)” y que es “la felicidad (hé t’ eudaimonía) y sus partes (kaì tà mória autês)” (1360b4-7). Pues, “lo que reporta (tà mèn paraskeuázonta) esta o alguna de sus partes (tautén è tôn moríon ti), o la torna (poioûnta) mayor en vez de menor (meîzon ant’ eláttonos), es preciso hacerlo (deî práttein); y lo que la destruye (tà dè phtheíronta) o impide (è empodízonta) o produce lo contrario (è tà enantía poiûnta), no hacerlo (mè práttein)” (1360b11-14).

Que eso se diga de “todos en común (koine, pâsi)” no sorprende a la vista de la subsiguiente definición de felicidad, que, incluye además de la perspectiva de “cada uno en particular (idía¸ hekásto,)”, la dimensión colectiva. Según “más o menos (skhedòn) coinciden (homologoûsin) todos (ápantes)”, la felicidad sería, de modo alternativo y/o complementario, “o un vivir bien con virtud (eupraxía met’ aretês), o la suficiencia en la vida (è autárkeia zoês), o la vida más agradable con seguridad (è ho bíos ho met’ asphaleías hédistos), o la prosperidad —la abundancia, el florecimiento— (è euthenía) de bienes —posesiones, propiedades— y de cuerpos (ktemáton kaì somáton) con poder (metà dynámeos) de control y de disposición (phylaktikês te kaì praktikês) sobre ellos” (1360b14-18).

Obviamente, algunas de estas cosas pueden constituir fines colectivos, además de individuales: “la prosperidad de propiedades y cuerpos con capacidad de control y de disposición”. Y resulta obvio también que la política puede influir —influye sea por acción o por omisión— sobre los fines individuales, como “la vida más agradable con seguridad”, incluso sobre aquellos meramente particulares, “vivir bien — no solo rectamente— con virtud” y “la suficiencia —auto-suficiencia— de medios de vida”.

En la *Pol.* encontramos un planteamiento semejante. Mas no así en la *Étc.Nic.*, donde la felicidad aparece —no al principio pero sí a lo largo y al cabo del texto— como finalidad individual (y propia de la ética), y no como objetivo colectivo (y propio de la política). De todas maneras, ambos planteamientos serían compatibles, dada la concepción de la felicidad que, en los tres textos (*Ret.*, *Pol.* y *Étc.Nic.*), maneja el estagirita.

A nuestro entender, su enfoque primordial sería, tal como aparece en la *Étc.Nic.*, que la felicidad es un asunto del individuo y ético. Y en la *Ret.* aparece igualmente así. En efecto, si —más allá de la definición— nos fijamos además en las partes de la felicidad —es decir, en sus elementos o componentes—, vemos que Aristóteles se está refiriendo —si no en exclusiva— primordialmente a la felicidad del individuo, a la de "cada uno en particular". Resulta patente, en especial, a la vista de aquellas cosas en las que se detiene: "nobleza (eugénia)", "muchos hijos y buenos hijos (euteknía dè kaì poyteknía)", "riqueza (ploútou)", "buena fama (eudoxía)", "honores (timè̱)", "salud (hygíeia)", "belleza (kállos)", algunas virtudes corporales (vigor, grandeza, fuerza), "buena vejez (eugería)", "muchos amigos y buenos amigos (polyphilía dè kaì khrestophilía)", "suerte (eutykhía)", y "virtud (aretês)" (1360b30-1362a14).

Con todo, lo que hay en esa enumeración, en el fondo y al cabo, es una concepción "objetiva" de la felicidad: esta reside en cosas, exactamente, en disfrutar de ellas. Son cosas bien definidas o fácilmente definibles, que cabe tener y de las que se puede disfrutar. En concreto, se trata de bienes, unos internos y otros externos: "los bienes (tà agathá) que están en uno (tà t' en auto,) y los de fuera (tà ektòs)" (1360b24-25). Los internos son unos "del cuerpo (tà en sómati)", como la salud, y otros "del alma (tà perì psykhèn)", como la virtud; los que están "fuera (hexo)" serían los amigos, la riqueza, etc. (1360b26-27). Así entendida, en términos objetivos, la felicidad es trasladable del ámbito del individuo al espacio de la colectividad, de la esfera de ética al campo de la política.

Al margen ya de la felicidad, Aristóteles en los caps. 6 y 7 examina el bien y —más exactamente— los bienes[222], sus gradaciones y los criterios a que puede recurrirse para aconsejar o desaconsejar unos en vez de otros o unos antes que otros.

En cuanto al concepto de bien, procede como con la felicidad: maneja una idea propia similar a la expuesta en la *Étc.Nic.* y sobre todo recoge lo que dice la opinión común[223]. En cualquier caso, se ocupa menos de definir el bien que de enumerar —y calibrar y evaluar— los bienes. Entre estos se encuentra la justicia, por partida doble: la

---

[222] Vid. la "relatividad" del bien y de la moral (Heller 1983: 204-210).

[223] "It would be unreasonable, I think, to conclude that the analyses and definitions given in the first two books of the *Rhetoric* are simply popular and in no way represent Aristotle's own views" (Fortenbaugh 2006: 11).

virtud y el canon.

En I/6, por una parte, "la justicia (dikaiosýne)" es un bien por tratarse de una de "las virtudes del alma —de la psique[224]— (aretaì psykhês)" (1362b12-14). Y las virtudes "son necesariamente un bien (anágke agathòn eînai), ya que por ellas (katà gàr taútas) están en buena disposición (eu tè diákeintai) los que las tienen (hoi ékhontes) y son productoras de bienes (poietikai tôn agathôn) y de acciones (kaì praktikaí)" (1362b2-4). Y, por otra parte, "la justicia (tò díkaion)" también es un bien, "porque es algo (ti) conveniente —útil— (symphéron) para la comunidad (koine,)" (1362b28-28). La distinción entre una y otra justicia queda bien marcada: una virtud, una cualidad personal, beneficiosa para quienes la poseen y para aquellos que con ellos se relacionan; un canon, una regla social, útil para la comunidad. En el segundo caso, podríamos decir "el derecho", ya que se refiere al corpus normativo que regula la vida social, al conjunto de las normas que rigen en una colectividad.

En las gradaciones, en I/7, introduce un diferenciación interesante con respecto a la imputabilidad y responsabilidad: entre "principio (arkhé)", o inductor, y "causa (aítion)", o autor (1364a10). A tenor de esta distinción, plantea dos posibles argumentaciones: 1) que "el que induce (tòn bouleúsanta) comete más injusticia (mâllon adikeîn) que el que actúa (toû práxantos)" (1364a20); y 2) que comete más injusticia "el que actúa (tòn práxanta) que el que induce (toû bouleúsantos)" (1364a21-22). En la primera, se otorga más importancia al principio, al inductor; en la segunda, a la causa, al autor.

Entre los criterios examinados, uno remite al justo, a la persona justa y, en suma, a la virtud de la justicia: en su opinión, es preferible "sufrir injusticia (tò adikeîsthai) antes que (mâllon è) cometerla (adikeîn), pues el más justo (ho dikaióteros) elegiría (an héloito) eso (toûto)" (1364b22-23).

III.1.8 La virtud, la justicia

Precisamente, de la virtud y, en concreto, de la virtud de la justicia se ocupa Aristóteles, en el cap. 9, al versar acerca de la retórica demostrativa, dirigida a la alabanza o al reproche. Otro gran tema es "lo hermoso (kalòn)", aquello que "siendo elegible por sí

[224] Vid. "Soul and Mind" (Allan 1979: 45-59).

mismo (hò àn di' autò airetòn òn) sea laudable (epainetòn ê,), o lo que siendo bueno (è hò àn agathòn òn) sea agradable (hedỳ ê,) porque es bueno (hóti agathón)" (1366a34-35). Y la virtud es algo hermoso[225]: "porque siendo un bien (agathòn gàr òn) es algo laudable (epainetón estin)" (1366a36-37). Que la virtud es un bien ya constaba: figura, en el cap. 5, entre los elementos de la felicidad (1360b4, 23) y, en el cap. 6, en la enumeración de los bienes (1362b13-15). Faltaba por abordar el asunto.

De la virtud, sin embargo, no da ahora, en I/9, una definición sino, más bien, unos rasgos característicos[226]: sería "una capacidad —un poder— (dýnamis) para crear y guardar bienes (poristikè agathôn kaì phylaktiké) y hacer muchos y grandes beneficios (euergetikè pollôn kaì megálon)" (1366a37-b1). Y menciona unas "partes de la virtud (mére dè aretês)" —es decir, unas virtudes— que después define, a saber: "justicia (dikaiosýne), valor —valentía— (andría), templanza (sophrosýne), magnificencia (megaloprépeia), magnanimidad (megalopsykhía), liberalidad (eleutheriótes), afabilidad (praótes), prudencia (phrónesis) y sabiduría (sophía)" (1366b2-4). Después, en el momento de exponerlas, se olvida —no trata— de la afabilidad y de la sabiduría. Este último olvido resulta llamativo, ya que, según sienta en la *Étc.Nic.*, en la sabiduría reside la felicidad. En general con relación a la virtud, comparando con la *Étc.Nic.*, hallamos en la *Ret.* un tratamiento esquemático[227].

En consonancia con esa caracterización de la virtud, en I/9, como "una capacidad de hacer beneficio (dýnamis euergetiké)", Aristóteles defiende que "necesariamente son mayores virtudes (megístas eînai aretàs) las más útiles a los demás (tàs toîs állois kresimotátas)" (1366b4-5). Y, en consecuencia, la justicia sería la mayor de todas ellas, la más útil a los demás. De todas maneras, la perspectiva —la utilidad— considerada no es

---

[225] Virtud, "fine action" y "to kalon", vid. Lear 2006: 133-137.

[226] Cfr. el significado de "arete" (Hughes 2001: 23-24).

[227] ... próximo a la opinión —y experiencia— común... en la democracia ateniense. Suscribimos: "in democratic Athens virtue politics was decidedly not reserved for members of the elite. Athens's politics of virtue was truly populist in that the democratic virtues applied to the entire citizen body and were evaluated by the entire citizen body. In no other non-democratic tradition do we find such an emphasis on practical reasoning, egalitarianism, individualism, and freedom as we find in the democratic politics of virtue of Athens" (Balot 2009: 297).

la del otro o los otros, la de uno o varios individuos singulares, sino esta dentro de la perspectiva —la utilidad— global social, la del conjunto de la sociedad. Resulta patente en la definición de justicia y, en general, de las otras virtudes: son definiciones en las que se marca el beneficio del otro, la dimensión social... con una excepción importante, la de la "prudencia (phrónesis)" (1366b21-23).

Así, "la justicia (dikaiosýne mèn) es la virtud (aretè) por la cual (di' hèn) cada uno tiene lo propio (tà autôn hékastoi ékhousi) y según la ley (kaì hos ho nomos); la injusticia (adikía dè) aquello por lo cual (di' hèn) tiene lo ajeno (tà allótria) y no según la ley (oukh hos ho nómos)" (1366b10-12). Esa referencia a la legalidad vigente se reitera en la definición de otras dos virtudes: la valentía, "como manda la ley (hos ho nómos keleúei), sirviendo a la ley (hyperetikoi tô, nómô,)" (1366b13-14); la templanza, "como manda la ley (hos ho nómos keleúei)" (1366b15).

Que la ley mande ser valiente —o sea, defender la ciudad en la guerra, con riesgo para la propia vida— resulta comprensible[228], mas no tanto que regule la templanza, que le sirva de pauta: "la virtud por la cual (di' hèn) se está dispuesto (oútos ékhousin) para los placeres corporales (pròs tàs hedonàs tàs toû sómatos) tal como manda la ley (hos ho nómos keleúei)" (1366b15). Desde nuestro punto de vista, que la ley regule esos placeres resulta comprensible, pues de alguna manera y/o hasta cierto punto esa regulación es algo necesario para la vida social. Lo que nos llama la atención y sobre lo que queremos llamarla es el hecho de que esa virtud —la templanza— pueda consistir en el cumplimiento de lo ordenado por las leyes[229]. Parece razonable vincular —si no primordialmente, igualmente— la templanza con la prudencia, con el cuidado de sí personal y la dirección de la propia conducta. Es claro que el estagirita no considera —aquí— el aspecto individual: la relación de esa virtud —el buen uso de los placeres— con la felicidad personal. La perspectiva adoptada es la global social.

Se entiende, entonces, el "olvido" de la sabiduría, poco significativa en términos sociales, mencionada en la relación de virtudes, mas no incluida entre las definidas. Solo

---

[228] Vid. "Courage as noble sacrifice and self-concern" (Collins 2006: 52-58).

[229] Esa virtud y cualquier otra. Cuyo cumplimiento *qua* virtud, en nuestra lectura de Aristóteles, la ley no debe ordenar. Abundan las interpretaciones contrarias. Cfr. "La rigueur interventioniste de la Cité parfaite" (Bodéüs 1996: 113-115).

la “prudencia (prhóne̱sis)” se sale de esos moldes: “una virtud intelectual —de la inteligencia— (aretè̱ dianoías) por medio de la que (kath’ hè̱n) se es capaz de decidir bien (eu bouleúesthai) sobre los bienes y los males (parì agathô̱n kaì kakô̱n) conducentes a la felicidad (eis eudaimonían)” (1366b21-23). Esta es, además, la única virtud intelectual: todas las demás, empezando por la justicia, son virtudes relativas al comportamiento. También la sabiduría es una virtud intelectual: en ella, en la *Étc.Nic.*, cifrará el estagirita la felicidad. La del individuo, asunto de la ética.

En cuanto a “la virtud de la justicia (dikaiosýne̱)” (1366b10-12), hallamos en el concepto ofrecido una remisión a la ley —o a lo legal— que también se encuentra en la definición dada en la *Étc.Nic.*, aunque ahí más matizada. La ley sería la instancia que determina lo justo, a lo que habría de atenerse quien quisiese ser justo, quienes pretendan desarrollar la virtud de la justicia. Obviamente, no siempre coinciden lo legal y lo justo, como no deja de señalar Aristóteles, en la *Etc.Nic* y ya en la *Ret.*, como luego veremos. Mas, las leyes y los tribunales, como también veremos al hilo de la *Pol.*, gozan de prioridad para señalar lo justo.

Además, esa definición de la justicia en la *Ret.* parece contener también una remisión a la institución judicial, ya que al juez —a los tribunales— corresponde sentar, en más de una ocasión, qué es tener “lo propio (tà autô̱n hékastoi)” y tener “lo ajeno (tà allótria)” y quién lo tiene “según la ley (ho̱s ho nomos)” o “no según la ley (oukh ho̱s ho nómos)”. Doble remisión, pues, a lo jurídico: al cuadro legal, al ámbito judicial. La ley y el juicio constituyen dos referencias y representan dos límites con los que habrá de contar —mas no siempre respetar— quien pretenda ser justo.

Esta fórmula, tener cada uno lo suyo, prefigura el latino “suum cuique tribuere”.

El contacto con lo jurídico se sigue de su naturaleza y contenido: la justicia es una virtud eminentemente social, en la que están en juego —y que pone en juego— no solo el bien de uno y el de los demás sino asimismo el bien de la comunidad, no solo los bienes comunitarios sino también el orden social. En la *Étc.Nic.*, preside la relación con los otros y la de uno con la comunidad. En la *Pol.*, esa auto-regulación ética, la virtud de la justicia, representa una pieza importante para el funcionamiento de las instituciones. Contribuye, en suma, a la ordenación de la sociedad. Este es, en definitiva, el aspecto y el ángulo fundamental: el social, es decir, el político. De ahí, su relación con lo jurídico. Que es lo

que, en la *Ret.*, aparece marcado o subrayado.

En conclusión, hemos de entender esta virtud: más como un atenerse a lo justo, el hábito personal de obrar así, que como una elección —la dilucidación y la determinación— de lo justo, la cualidad o capacidad personal para saber y hacer lo que es justo. Por el contrario, determinar lo justo compete —aunque no en exclusiva— a las leyes y los tribunales. Es más, cuando el individuo particular "debe" —se ve obligado a— decidir —establecer— lo que es justo, lo hace *more* jurídico: proponiendo una sentencia alternativa, invocando una legalidad alternativa.

Una cosa más: reincidiendo en el valor social de la justicia, la virtud y el canon, el estagirita hace una afirmación extraña e inquietante. Hablando de las cosas hermosas, en I/9, destaca que lo son más "las virtudes más provechosas a otros (hai apolaustikai állois) que a nosotros mismos (mâllon è autoîs)" y "por eso (diò) la justicia-canon (tò díkaion) y la justicia-virtud (he dikaoisýne) son algo hermoso (kalón)" (1367a18-19). Lo que extraña e inquieta es lo que añade: "y más (mâllon) el vengarse de los enemigos (tò toùs ekhthroùs timoreîsthai) y no reconciliarse (kaì mè katallattésthai), pues devolver —replicar, retribuir— (tò te gàr antapodídonai) es justo (díkaion)"(1367a19-21). Quedaría un criterio, la reciprocidad, pero, por lo demás desaparecería la justicia: la institución de la justicia y toda otra regla de justicia. Quizá podemos entender esa afirmación como referida a ámbitos (como por ejemplo, la guerra) en los que no hay —o poca o mínima— justicia. Y, por otra parte, conviene recordar que el contexto en el que la profiere el filósofo es la retórica demostrativa, a propósito de las alabanzas (y los reproches), y no la retórica política o, tampoco, la retórica judicial.

III.1.9 Ley particular y ley común

De la retórica judicial, el tema central y medular es la injusticia: el acto injusto, su comisión y su juicio. Pues bien, al caracterizar la injusticia surge la cuestión de la ley[230], como criterio para definir y para juzgar la infracción.

Tras definir "cometer injusticia (tò adikeîn)" como "hacer daño (tò bláptein) voluntariamente (hekónta) contra la ley (parà tòn nómon)" (1368b7-8), Aristóteles hace en

[230] Escrita, no escrita,... "universal", "municipal" (Hamburger 1971: 63-65).

I/10 una importante distinción: “la ley es (nómos d’ estìn) o particular (ho mèn ídios) o común (ho dè koinós)” (1368b8). Y prosigue: “llamo particular (légo dè ídion) a aquella escrita (gegramménon) según la cual (kath’ ón) se gobierna (politeúntai); común (koinòn dè), aquellas no escritas (hósa ágrapha) que parece (dokeî) que son reconocidas (homologeîsthai) por todos (parà pâsin)” (1368b8-10). En esta diferenciación pueden pasar inadvertidos un par de matices, que pueden dar lugar a equívocos o incluso llevar a error, cuando se quieren caracterizar y distinguir netamente ambos tipos de leyes.

El propio estagirita hace un poco más adelante, en I/13, la primera matización, y con ello resuelve el primer equívoco: la ley particular es tanto “no escrita (tòn mèn ágraphon)” como “escrita (tòn dè gegramménon)” (1373b5-6). No reside ahí la diferencia con las leyes comunes, estas “no escritas (ágrapha)” (1368b10). Esto nos permite no caer en el equívoco de pensar que la ley particular es la ley, los textos legales vigentes en una ciudad, y la ley común, la costumbre, los usos consuetudinarios no sometidos a ese límite territorial: compartidos —extendidos— por diversas ciudades, por todas aquellas —por ejemplo, las griegas— con una cultura común. Al contrario: por una parte, hay usos locales, o más o menos generales, que forman parte de la ley particular; por otra, la ley común, aunque pueda —y suela— hacerlo, no toma necesariamente la forma de la costumbre.

El segundo equívoco posible también lo deshará Aristóteles algo más adelante, en ese cap. 13, aunque no de manera tan clara y dejando lugar para la controversia, al definir y caracterizar la ley común como aquella “conforme a la naturaleza (tòn katà phýsin)” (1373b5-6). Este segundo equívoco consistiría en tomar como rasgo diferencial de ambas leyes su distinta vigencia: la ley particular estaría circunscrita a una ciudad, variando más o menos de una a otra, mientras que, como se decía en el cap. 10, la ley común valdría “en todas partes —para todos— (parà pâsin)” (1368b10). La distinción es correcta, mas lo fundamental no es el ámbito sino el modo de esa vigencia: la particular es propiamente una ley, rige en un territorio y según ella se gobierna; la común es una normativa inconcreta, que, admitida —o admisible— en general, propiamente no rige ni según ella se gobierna. En suma, la particular sería derecho positivo; a la común, podríamos denominarla leyes morales y, forzando un poco las cosas, “derecho moral”.

Semejante denominación, derecho moral, puede parecer un contrasentido, mas, si

nos fijamos en la caracterización de la ley común, quizá no la veamos inadecuada, ya que se trata de una normativa inconcreta (plural, abierta), con una vigencia también inconcreta (vaga, laxa),... en suma: leyes morales, mas con alguna validez en sede judicial.

En efecto, en el cap. 10, Aristóteles primero remite a “cuantas no escritas (hósa ágrapha)” (1368b9-10), es decir, que la ley común, al cabo, serían varias, numerosas e incluso innúmeras, en número sin determinar y no cerrado. Y después señala, de esas leyes no escritas, “que parece (dokeî) que son reconocidas por todos (parà pâsin homologeîsthai)” (1368b-10), es decir, que gozan de un reconocimiento potencialmente —mas no efectivamente— completo y universal. De hecho, no son reconocidas ni del todo (por completo) ni por todos (universalmente). En apariencia —según parece— podrían serlo, mas de facto no lo son. Como veremos, para invocar esas leyes —pretendidamente comunes— habrá, primero, que formularlas y, después, que argumentarlas, para convencer a los demás de su validez (en general) y de su aplicabilidad (en concreto).

En el cap. 13, la ley particular y la común se caracterizan y distinguen con mayor nitidez. De entrada, llama la atención que Aristóteles denomine —considere— a ambas ley: “Llamo ley (lég<u>o</u> dè nómon), por una parte, a la particular (tò mèn ídion) y, por otra parte, a la común (tòn dè koinón)” (1373b4). Mas, como veremos, puede tratarse de una analogía: ambas son leyes, pero en un sentido bien distinto. Como, por ejemplo, la ley jurídica y la ley moral: entre ellas, hay algunas semejanzas, que justifican la homonimia,... y notables diferencias conceptuales y prácticas, que impiden establecer otra cosa que una correspondencia y un paralelismo aproximados. ¿Cabe entender así, más o menos en esos términos, la distinción aristotélica? En nuestra opinión, sí. Aunque el filósofo no use la expresión ley moral, sí se refiere a ella o, en general, a las normas morales. De todas maneras, más allá de cuestiones terminológicas, quizá la dificultad radica en que el estagirita parece afirmar —esgrime, de hecho— el valor jurídico de la ley moral.

Por una parte, es ley particular aquella “que unos han fijado —definido, establecido— para sí mismos (tòn hekástois h<u>o</u>risménon pròs autoús), ora no escrita (tòn mèn ágraphon) ora escrita (tòn dè gegramménon)” (1373b5-6). Estamos, sin duda, ante la ley positiva, ante el derecho positivo: las normas dadas por una comunidad o colectividad para ser aplicadas a ella misma y por ella misma, a través de procedimientos y por órganos varios. No se trata solo de la ley escrita, sino que se incluyen también los usos y

convenciones admitidas por la comunidad, vigentes en esa colectividad. Son lo que, después de sentar que "de lo no escrito (tôn dè agráphon) hay dos especies (dúo estìn eîde)" (1374a21), denomina "complementos (élleimma) de la ley particular y escrita (toû idíou nómou kaì gegraménou)" (1374a26). Las cosas de la otra especie que enumera parecen propias de la ley común: "lo excesivo en virtud y maldad (tà mèn kath' hyperbolèn aretês kaì kakías),... dar gracias (tò khárin ékhein) a quien hizo bien (tô, poiésanti eu), corresponder —devolver bien por bien— (anteupoieîn) a quien hizo bien (tòn eu poiésanta), prestar ayuda (boethetikòn eînai) a los amigos (toîs phílois) y todas esas cosas (kaì hósa álla toiaûta)" (1374a22-26).

Por otra parte, "ley común (koinòn dè) es la conforme a la naturaleza (tòn katà phýsin)" (1373b6). El enunciado es enigmático[231]. Lo que está claro es que no se trata de una ley de la naturaleza, que exista en ella, sino de una norma[232] que cabría establecer de conformidad con la naturaleza[233]. ¿Qué naturaleza? Quizá la esencia —incluyendo las potencialidades— del ser humano: su naturaleza social y racional. A esto apunta la explicación subsiguiente, en la que Aristóteles aclara el concepto de ley común a partir de la hipotética existencia de "lo por naturaleza (phýsei) común (koinòn) justo e injusto (díkaion kaì ádikon)" (1373b7-8). Sin embargo, tal vez se trate de toda la naturaleza, como trasluce después uno de los ejemplos.

---

[231] El enigma comienza por saber qué debemos entender por "naturaleza", dada la variedad de sentidos con que se sirve del término el estagirita. Por ejemplo, "maneja un concepto doble y ambiguo de "naturaleza" (*phýsis*), fáctico y teleológico [...] En el primer sentido, fáctico, lo natural es lo normal —esto es, lo regular o típico— en contraposición a lo excepcional, lo extraordinario, lo milagroso. En el segundo sentido, teleológico, lo natural es bueno y se contrapone a lo antinatural o anormal, considerado como malo" (Ruiz Miguel 2002: 32-33).

[232] Una norma... o unos derechos: "rights based on nature", inclusive "political rights based on nature" (Miller 1995: 108-111).

[233] Según Swanson, "Aristotle offers no deductive a priori or hypothetical vantage point from which to ascertain a theory of justice because nature does not reduce the practical to the theoretical, or politics to physics" (Swanson& Corbin 2009: 5).

III.1.10 Lo justo por naturaleza

En su opinión, en el cap. 13, "existe (esti) algo (ti) que adivinan (hó manteúontaí) todos (pántes) —que es— por naturaleza (phýsei) común (koinòn) justo e injusto (díkaion kaì ádikon), aunque (kàn) no haya entre unos y otros (pròs allélous) ninguna comunidad (medemía koinonía) o ningún acuerdo (è medè synthéke)" (1373b7-9). La indeterminación y la vaguedad pairan tanto sobre el objeto cognoscible, "algo (ti)" (1373b7), como sobre el modo de conocerlo, que tiene la forma de la adivinación o la profecía, relativizadas —rebajada su incertidumbre— por el hecho de poseerlas y efectuarlas "todos (pántes)" (1373b7).

Más claras —menos inciertas— que ese "algo", aunque también sean dudosas y discutibles, parecen la convicción de que hay algo, "existe (esti) algo (ti)" (1373b7), y la noción de lo que hay: algo "por naturaleza (phýsei) común (koinòn) justo e injusto (díkaion kaì ádikon)" (1373b7-8). A la postre, sin embargo, esta noción y aquella convicción también se tornan dudosas y discutibles, pues, dada la forma de conocimiento posible (adivinar o profetizar), resulta difícil determinar aquello a que corresponden.

De hecho, lo "justo (o lo injusto) por naturaleza" podrán ser cosas opuestas y contradictorias. O sea, que lo "común" sería el concepto, mas no su contenido. De modo que, por ese contenido tan variable e incierto, cabría dudar también del concepto, de su validez universal, y entenderlo como una noción convencional, ella misma variable y mudable, sujeta a consensos particulares. Con ello, se tambalea también la convicción, quedando casi reducida a un acto de fe[234], de que hay "algo justo por naturaleza", ya que "lo justo" se revela múltiple y la "naturaleza" compatible con muy diversas ideas de lo justo. De facto, la naturaleza resulta insondable, y mucho más por las vías de la adivinación y la profecía, que el propio Aristóteles no considera —no admite y rechaza— como formas de conocimiento.

De todas maneras, el estagirita no se está refiriendo aquí a la adivinación (o la profecía) de un modo literal o propio, sino derivado y analógico. Que lo justo por naturaleza sea adivinable no significa que sea asunto de adivinos (o profetas), sino de "todos (pántes)" (1373b7), de todos *qua* adivinos o profetas: es decir, que se trata de algo

---

[234] "What is by and large absent from Aristotle's views is any attempt to show precisely how men arrive at the knowledge of the law of nature" (Leyden 1985: 86).

imaginable y formulable por cualquiera, algo que pueden llegar a pensar y a decir todos. ¿Y dónde encuentran eso, de dónde lo sacan? Cabe pensar que lo hallan y lo aquilatan en el interior de cada uno, pero también —y lo habitual— es que lo tomen de la cultura, sea la opinión común, las obras literarias o las manifestaciones artísticas, el saber —el acervo— científico y filosófico. Esto es lo que vemos en los ejemplos: Antígona, Empédocles. O sea que eso que "adivinan —o profetizan— (hó manteúontaí) todos (pántes)" (1373b7) sale de fuentes más o menos compartidas, que se hallan en "alguna comunidad" y sobre las que se da "algún acuerdo".

En cualquier caso, "aunque (kàn) no haya entre unos y otros (pròs allélous) ninguna comunidad (medemía koinonía) o ningún acuerdo (è medè synthéke)" (1373b7-9), deberá existir —llegar a haber— alguna comunidad y algún acuerdo. Así, cuando una idea de lo justo salga —proceda de la conciencia y el convencimiento— de un individuo, este tiene que contar con alguna comunidad, como auditorio y tribunal, y tiene que lograr algún acuerdo, sea entre todos o al menos con algunos. Quien pretenda invocar o aducir algo justo por naturaleza, tendrá, primero, que formularlo y, segundo, que justificarlo y argumentarlo, para que pueda ser admitido y aceptado[235] en sede judicial, en el ámbito político o en general por la sociedad. Esto es de una evidencia palmaria cuando, como en el caso de Antígona, lo justo por naturaleza está en contradicción con lo dispuesto por la ley particular, por las leyes vigentes en una ciudad.

Antígona, en efecto, sostiene que "es justo (díkaion) aunque esté prohibido (apeireménon) haber enterrado a —su hermano— Polinices (thápsai Polyneike), por ser por naturaleza (hos phýsei ón) eso justo (toûto díkaion)" (1373b10-11). Y justifica su acción, como recoge Aristóteles, indicando el carácter intemporal y el fundamento natural[236] de la

---

[235] Brown señala algunos problemas: "First, how shoud we specify what counts as agreement and how much agreement is enough? [...] Second, and more problematically, why should one infer that something is natural from the fact that everyone accepts it?" (Brown 2009: 351).

[236] Lo natural: lo biológico (Saxonhouse 2009: 47-51). Sin embargo, no compartimos que: "Antigone in her memorable language has established an opposition between the natural order set out by the gods, an order that is not captured through human speech, and the man made order that governs Creon's world, an order expressed through words and the letters engraved on stone stele" (Saxonhouse 2009: 48). Como Saxonhouse misma señala, ambos lenguajes están muy próximos: Antígona usa también el de Creonte

norma que ella misma enuncia, a la cual obedece y a la que se acoge.

Así, por una parte, Antígona argumenta que "no es algo de ahora (ou gár ti nŷn) o ayer (ge kakhthés), sino (all') que vive (zê,) para siempre (aeí pote) y nadie sabe (koúdeis oîden) desde cuándo apareció (ex hótou pháne)" (1373b12-13). Según esta caracterización, "eso que por naturaleza es justo (phýsei ón toûto díkaion)" (1373b10-11) sería, en concreto en este caso, una costumbre, un uso ancestral e inmemorial con el que vendría a chocar una ley particular que, desde un momento dado y en tal sitio, lo proscribe[237]. Estaríamos ante un conflicto entre una costumbre y una ley que la prohíbe. Antígona opta por la costumbre, pues considera que su fuerza obligante es superior a la de esa ley, que dispone de la coacción física necesaria para imponerse, pero que carece de la fuerza moral —la capacidad de convicción— necesaria para derogarla, para dejar sin efecto aquella costumbre. A eso viene el segundo argumento de Antígona, recogido más adelante, en el cap. 16 del libro III, por Aristóteles.

En efecto, por otra parte, en III/16, ante la acusación de "que ella cuidaba (ekédeto) más del hermano (mâllon toû adelphoû) que del marido o los hijos (è andròs è téknon)" (1417a31-32), argumentaba que "de perecer estos (tà apolómena), podrían tenerse otros (àn genésthai)" (1417a32), pero que "habiendo descendido al Hades la madre y el padre (metròs d' en Haidou kaì patròs bebekoton), no es posible (ouk ést') que un hermano (adelphòs hóstis) nazca jamás (àn blástoi poté)" (1417a32-33). Se trata de un razonamiento de sentido común[238], que nos indica que, en general, lo natural debe ser cognoscible y realizable por medio de la razón, la ciencia y la técnica: pertenece al ámbito de lo razonable y factible, en términos científicos y técnicos, incluyendo entre las ciencias las llamadas ciencias prácticas[239], es decir, la ética y la política. En concreto, este argumento da razón

---

(p. 49).

[237] "Las "leyes no escritas" de la *Antígona*, fundadas por Zeus y Justicia (Dike)" serían, según Adrados, unos "principios generales", a saber: "respetar a los miembros de la familia y a los extranjeros y huéspedes; enterrar a los muertos de la familia; no incurrir en *hybris* abusando del débil; tener respecto y veneración ante las cosas sagradas" (Rodríguez Adrados 1998: 291). Cfr. *Ret.* I/13, 1374a22-26.

[238] Pero contrario al patrón moral imperante que obliga a la mujer, antes que nada, con el marido y los hijos (Curado 2008: 24-25).

[239] *Metafísica*, *E*, 1, 1025b22-24.

—una de las razones— del comportamiento de Antígona, explica por qué sigue la costumbre inmemorial y quebranta la ley vigente.

En resumidas cuentas, lo justo por naturaleza lo es por su conformidad con la socialidad[240] y la racionalidad del ser humano: aquí, en este caso, una costumbre, un uso social inmemorial y razonable. Además, en este supuesto por lo menos, lo justo por naturaleza caería dentro del ámbito del derecho, pertenecería a la esfera jurídica, ya que se trata de una norma consuetudinaria, una costumbre, en conflicto con una ley, una norma de derecho positivo. Cabe pensar que, allí donde no exista una ley semejante, dicha costumbre, enterrar a los muertos, posee una fuerza obligante que va más allá de la meramente moral: que, se halle o no refrendada por las leyes vigentes, su incumplimiento —no enterrarlos— será perseguido y sancionado. Por eso, cabe hablar de derecho "natural" antes que de moral (o, incluso, de derecho "moral"): estaríamos ante un conflicto entre una costumbre y una ley, y solo en segunda o última instancia entre la moral y el derecho[241]. Radicalizando la expresión, podríamos decir que, en el caso de Antígona, se trata de un choque entre una ley particular no escrita —una costumbre, sin duda compartida con otras ciudades (e incluso sociedades)— y una ley particular escrita, vigente en una ciudad concreta.

Y algo parecido sucedería con aquellas cosas, enumeradas por el filósofo en I/13, sobre las que no hay ley escrita: "lo excesivo en virtud y maldad (tà mèn kath' hyperbolen aretês kaì kakías),... dar gracias (tò khárin ékhein) a quien hizo bien (tô, poiésanti eu), corresponder (anteupoieîn) a quien hizo bien (tòn eu poiésanta), prestar ayuda (boethetikòn eînai) a los amigos (toîs phílois) y todas esas cosas (kaì hósa álla toiaûta)" (1374a22-26). Aristóteles las diferencia de: "otras complementos de la ley particular y escrita (tà dè toû idíou nómou kaì gegraménou élleimma)" (1374a26). Sin embargo, aquellas primeras (lo excesivo en virtud y maldad, dar gracias,... etc.) son materias que, verdaderamente, se encuentran "entre" las leyes particulares no escritas y una posible —o hipotética— ley común. Parece raro —resulta difícil pensar— que "lo excesivo en maldad", aunque no esté contemplado en la ley, no sea perseguido y punido... o que, de prohibirse esas otras cosas

[240] Socialidad: el hecho de ser un animal social.

[241] En segunda o última instancia, ya que dicha costumbre —enterrar a los muertos—, además de un uso jurídico, constituye también una norma moral.

(dar gracias, corresponder, prestar ayuda), no se produjesen reacciones —transgresiones de la legalidad— semejantes a la de Antígona.

III.1.11 ¿Normas morales?

Con todo, esos supuestos apuntan a algo diferente de lo jurídico: la moralidad. En efecto, "lo excesivo en virtud" y las obligaciones mencionadas (dar gracias a quien hace un bien, corresponder —devolver bien por bien—, prestar ayuda a los amigos) pertenecen al ámbito de la moral. También la obligación de enterrar a los muertos, pero esta, como costumbre (uso social vinculante, sancionado, etc.) pertenecería también al ámbito jurídico. Sin embargo, aquellas otras obligaciones no parecen contar para asegurar su cumplimiento con otra presión y sanción que las morales: las propias convicciones, la opinión de los demás. Sin duda, esas obligaciones, esos hábitos y/o normas morales, pueden chocar con lo que las leyes dispongan. Mas aquí resulta más difícil —menos apropiado— hablar de derecho natural[242]. Quizá se podría hablar de "derecho moral" (o derechos morales): derecho(s) fundado(s) en la moral[243].

Hay un aspecto, en el ejemplo de Antígona, que nos aleja del derecho y conduce a la moralidad. A lo que se recurre, en I/13, para ejemplificar y defender la existencia de lo "por naturaleza (phýsei) común (koinòn) justo e injusto (díkaion kaì ádikon)" (1373b7-8), es a una obra de teatro, a un texto literario. Antígona no constituye un caso judicial-político, sino que lo representa en una ficción ideada (construida) por Sófocles y consumida por el público asistente y lector. La *Antígona* de Sófocles (como *Meseníaco* de Alcidamas[244], que cita ahí mismo el estagirita) y la literatura en general[245] proporcionan un

---

[242] Una matización: "I shall not impute 'natural rights' *simpliciter* to Aristotle, but instead shall speak of 'rights based on nature'" (Miller 1995: 91).

[243] O de "derecho natural sin falacia naturalista" (Höffe 2004: 128-134).

[244] "It is noteworthy, however, that Aristotle mentions some theorists who argued that "all slavery is against nature" and merely based on convention. [...] one of them was probably the Alcidamus, a Sophist in the fourth century B.C.E., who apparently condemned slavery on the basis of natural law in his *Messeniac Oration*" (Miller 2009: 327-328).

[245] "Aristóteles seguramente advirtió que algunas obras trágicas son capaces de ejercer un influjo moral útil para la *polis* y concibió que el arte poética podría hacer

repertorio de argumentos que se pueden armar y presentar ante una comunidad[246], contra (o pro) una ley particular. En otras palabras, son una fuente de casos, normas, valores, etc., que cualquiera puede tomar, reformular y aducir a propósito de lo justo y lo injusto. La literatura, así como la filosofía y, en general, la cultura constituyen una fuente moral, proporcionan argumentos morales[247].

El segundo ejemplo puesto por Aristóteles en I/13 nos lleva a la filosofía: "como dice Empédocles (hos Empedoklês légei) acerca de no matar (perì toû mè kteínein) seres vivos (tò émpsykhon): pues esto (toûto gàr) no es para unos justo (ou tisì mèn díkaion) y para otros injusto (tisì d' ou díkaion), sino para todos norma (allà tò mèn pánton nómimon)" (1373b14-16). La afirmación resulta paradójica o contra-fáctica, pues se trata de una norma que no se cumple. Peor que eso, y de ahí la paradoja, de una norma que ni siquiera es universalmente exigida. ¿Qué quieren decir Empédocles y Aristóteles? ¿Que lo justo por naturaleza es lo exigible racionalmente, aunque no se compadezca con lo social y otros rasgos (biológicos, por ejemplo) de la naturaleza humana? Porque el hecho es que los hombres matan, que lo hacen entre sí y a otros animales, y que las leyes no lo prohíben: lo regulan o, tal vez haya que expresarlo así, lo organizan.

Quizá Empédocles y Aristóteles señalan —postulan, proponen— una norma moral ideal, con difícil y limitada traducción en términos reales, morales incluso y por supuesto jurídicos. Entre sus contemporáneos y conterráneos, algunos —muy pocos, probablemente— podrían asumir esa abstención de matar seres vivos: no cometer homicidio, ni siquiera legalmente; no hacer guerras, ni siquiera apoyarlas; no cazar ni comer animales, etc. Las leyes, por supuesto, traicionan —contravienen— esa norma moral ideal. Cabe argüir que la traducen como pueden, pero lo hacen traicionándola, por acción o por omisión: pena de muerte, guerra, indefensión y sacrificio animal, etc.

¿Cómo pueden decir, entonces, Empédocles y Aristóteles, "acerca de no matar (perì

---

coincidir el placer trágico con los fines de una genuina formación de los ciudadanos; sin embargo, estuvo lejos de pretender que el arte se limitara a ser un vehículo educador o que la poesía se subordinara a la ética" (Trueba 2004: 129).

246 "Tragedy, Citizens, and Strangers. The Configuration of Aristotelian Political Emotion" (Koziak 1998: 260-288).

247 Cfr. Miller 1991: 283.

toû mḗ kteínein) seres vivos (tò émpsykhon)”, que “esto (toûto) no es para unos justo (ou tisì mèn díkaion) y para otros injusto (tisì d’ ou díkaion)” (1373b14-16)? Quizá porque sitúan lo justo por naturaleza en un plano distinto: el de las exigencias morales posibles, a tenor de las posibilidades de la naturaleza. La referencia, pues, no sería la conformidad con la naturaleza, ya que en ella, como no se les escapaba a ambos, es ley de vida matar para alimentarse, para sobrevivir. Estaríamos, en consecuencia, ante una exigencia moral virtual, realizable —exigible y practicable— en la medida en que se tornen efectivas o disponibles ciertas posibilidades o potencialidades que están en la naturaleza humana y general. En este sentido, no matar seres vivos es “para todos norma (tò mèn pántōn nómimon)” (1373b16).

Sin embargo, en ese sentido, es una norma tan vaga como inefectiva. Como admite innúmeras objeciones, matizaciones y excepciones, la interdicción de matar seres vivos tiene que ser formulada en términos morales y/o jurídicos. Y entre estas formulaciones puede haber concordancia o discordancia y surgir conflictos. ¿Entre la ley común y leyes particulares? Más bien, entre unas normas morales, inspiradas en el principio de no matar seres vivos, y unas leyes particulares que las contravienen. Esa prescripción moral absoluta, no matar seres vivos, da lugar a distintas, y dispares, formulaciones morales. Que, como esa misma prescripción absoluta, solo potencialmente son comunes. La ley común es solo virtual: una posibilidad contenida en la moral: lo moral que no tiene forma de ley y que es susceptible de diversas, y divergentes, formulaciones.

Lo justo por naturaleza[248] —como el *dictum* de Empédocles— está ora por definir o precisar ora por viabilizar y ejecutar. Los medios son la ética y la política; el camino, las normas morales y las leyes particulares o, en otras palabras, el derecho positivo[249].

En el cap. 14, Aristóteles incide otra vez sobre las leyes escritas y no escritas al tratar de la gravedad de los delitos: “del mayor y menor delito (perì mèn oûn adikḗmatos meízonos kaì eláttonos)” (1375a20). Exactamente, no habla de leyes sino de “las cosas justas no escritas (tà ágrapha díkaia)” (1375a16) y “las escritas (tà d’ ágrapha)” (1375a18).

---

[248] “‘Natural justice’ is simply Aristotle’s phrase for the system of laws, norms, and rules that would ideally govern our lives; it includes some of the rules we currently observe, but is not confined to ‘what is thought to be so or not so’” (Kraut 2002: 131).

[249] Cfr. “La justicia natural como derecho humano” (Höffe 2003: 114-124).

Las primeras son la ley no escrita, las segundas están en las leyes escritas. A tenor de la subsiguiente caracterización de los delitos, las cosas justas no escritas constituirían la ley común, no pertenecerían a la parte no escrita de las leyes particulares.

Por una parte, es mayor el delito "contra las cosas justas no escritas (hò parà tà ágrapha díkaia), pues es mejor (ameínonos gàr) lo justo sin coacción (mè di' anágken díkaion)" (1375a16-17). Y, a este respecto, precisa: "las —cosas justas— escritas (tà mèn oûn gegramména) son —impuestas, exigidas— por coacción (ex anágkes); las no escritas (tà d' ágrapha), no (ou)" (1375a17-18). Lo contemplado en la ley dispone de un aparato coercitivo que garantiza su cumplimiento, persiguiendo y sancionando el incumplimiento. Lo justo no escrito obliga en conciencia y por la presión de la opinión de los demás: se trata de deberes y derechos morales.

Por otra parte, "si —el delito— es contra las —cosas justas— escritas (ei parà tà gegramména)", habrá que decir que "quien es injusto (adikôn) cuando hay que temer perjuicios —i.e., habiendo castigo— (tà phoberà kaì tà epizémia), lo será también (adikéseien án) cuando hay impunidad —i.e., no habiendo castigo— (tà azémia)" (1375a18-20). Esta sugerencia corrobora que, con respecto a lo justo no escrito, no solo no hay coacción legal que asegure su cumplimiento, sino que tampoco habrá sanción legal en caso de incumplimiento. Con lo único que tendrá que enfrentarse el infractor será con el juicio de la opinión ajena y de la propia conciencia.

Lo justo no escrito y lo justo escrito vendrían siendo, en los términos de la *Étc.Nic.*, respectivamente los ámbitos de la "justicia natural" (lo justo por naturaleza) y la "justicia legal" (lo justo por ley). Allí, en V/7, dentro de la justicia política, el filósofo distingue: "la natural (tò mèn physikón)" (1134b18), i.e., lo que es justo "por naturaleza (tò mèn phýsei)" (1134b30); y "la legal (tò dè nomikón)" (1134b18), i.e., lo que es justo "no por naturaleza (tò d' ou phýsei)" (1134b30) sino "por alguna disposición (táxei)" (1135a10). El tratamiento es rápido y esquemático: fija los conceptos y poco más. El estagirita se expresa con contundencia, pero no aclara nada acerca de lo justo natural: en qué consiste, cómo se conoce, etc. Fuera de este capítulo, solo se encuentran, en V/9 y en VIII/13, algunas indicaciones complementarias de los conceptos de lo justo por naturaleza y lo justo por ley.

III.1.12 La ley común como argumento

Concluyendo ya la retórica judicial, en el cap. 15, Aristóteles vuelve a tocar las leyes —la común y las escritas— al versar “sobre los argumentos llamados no técnicos (perì dè tôn atékhnon písteon)” (1375a21), que son: “leyes (nómoi), testigos (mártyres), contratos (synthêkai), confesiones (básanoi), juramento (hórkos)” (1375a24-25). Contempla dos supuestos, “si la ley escrita es contraria al caso (eàn mèn enantíos ê, ho gegramménos tò, prágmati)” (1375a27-28) y “si la ley escrita es favorable al caso (eàn dè ho gegramménos ê, prós tò prâgma)” (1375b16). Y da las recomendaciones pertinentes para cada uno[250].

Así, “si la ley escrita (ho gegramménos) es contraria (enantíos) al caso (tò, prágmati), es evidente (phaneròn) que hay que servirse de la ley común (tô, koinô, nómo, khrestéon) y de los argumentos de la mayor equidad —de las cosas más equitativas— (epieikestérois) y de la mayor justicia —de las cosas más justas— (dikaiostérois)” (1375a27-29). Esta recomendación de recurrir a la ley común hay que tomarla con cautela. Sin duda, el estagirita contempla como posibilidad esgrimir la ley común e intentar acogerse a ella, mas como excepción y con matices.

En primer lugar, en nuestra opinión, el recurso a la ley común sería plausible en el ámbito político, en la deliberación política, y en sede judicial quizá, sobre todo, en asuntos jurídico-políticos. De hecho, las recomendaciones acerca del uso de las leyes se dirigen: “al que persuade y al que disuade (kaì protréponta kaì apotréponta), al que acusa y al que defiende (kaì kategoroûnta kaì apologoúmenon)” (1375a25-27). Es decir, a los actores —los sujetos— intervinientes tanto en la deliberación como en el juicio.

La deliberación política parece, en efecto, un terreno adecuado y propicio para invocar la ley común: para traerla a colación, formulándola y justificándola, ora frente a leyes escritas que se quieren mudar o derogar,... ora para decidir —y actuar— en contra o al margen de leyes vigentes. Igualmente, apelar a la ley común en sede judicial parece apropiado cuando se ven actos contrarios a alguna ley escrita de tenor político. El ejemplo

---

[250] “Since orators will appeal to universal or natural law whenever written, civic laws tell against their case and will argue against universal or natural laws whenever written, civic laws favor their case (I.15, 1375a27-b25), perhaps we should see these appeals as mere rhetoric devices” (Brown 2009: 350). De esto cabe hacer una lectura en clave cínica, que Brown no suscribe.

que pone Aristóteles —otra vez Antígona: lo dicho "en la *Antígona* de Sófocles (en tê, Sophokléous Antigóne)" (1375a33-34)— va en ese sentido: posee unos claros componentes políticos. Sin embargo, lo cierto es que el recurso a la ley común no se limita a la materia política, sino que, en principio, está abierto a cualquier caso. En principio: porque tiene carácter excepcional.

Así, en segundo lugar, el filósofo apunta que juzgar "con la mejor conciencia (tò gnóme, tê, aríste,) es no servirse siempre (tò mè pantelôs khrêsthai) de las leyes escritas (toîs gegramménois)" (1375a29-31). Pues bien, que no haya de hacerse "siempre (pantelôs)" (1375a30) significa que sí ha de hacerse por lo general. Esta fórmula, "con la mejor conciencia (tò gnóme, tê, aríste,)" (1375a29-30), pertenece al juramento que deben prestar los jueces en Atenas, comprometiéndose a fallar según el mejor juicio. Ahora bien, solo excepcionalmente la mejor conciencia debe apartarse de las leyes escritas: cuando el mejor juicio —la mejor sentencia— no se compadezca con lo escrito. Lo que, entre otras cosas, significa que los jueces podrán tener en cuenta la costumbre, adoptarla en algún caso como criterio que prevalezca sobre lo dispuesto por las leyes. Ese parece —podría ser— el supuesto planteado por Antígona. Mas también significa que los jueces podrían ir más allá de ley y la costumbre.

Sin embargo, aunque quepa la excepción total, nos inclinamos a pensar, en tercer lugar, que el estagirita apunta más bien, o por lo general, a la equidad[251]: en suma, que propugna una adaptación —una aplicación adaptada— de la ley escrita al caso concreto, realizando una interpretación no literal de lo escrito apoyándose en la ley común, es decir, en la opinión y el juicio morales. De facto, a aquella remite en el argumento subsiguiente: "que la equidad (hóti tò mèn epieikès) permanece siempre (aeì ménei) y nunca cambia (kaì oudépote metabállei), como tampoco la —ley— común (oud' ho koinós) porque es conforme a la naturaleza (katà phýsin gár estin), y las —leyes— escritas (hoi dè gegramménoi) —cambian— muchas veces (pollákis)" (1375a31-33).

La misma razón avala, frente a las leyes escritas, a la equidad y a la ley común: la permanencia, la estabilidad. Sin embargo, aunque aquí Aristóteles parezca afirmar lo contrario, esto no significa que no cambien, sino que, aunque varíen, están menos sujetas a las mudanzas que las leyes escritas. Esa es, en la *Étc.Nic.*, su posición: "ambas justicias

[251] En esta línea, D'Agostino 1973: 90.

—lo justo por naturaleza y lo justo por ley— son variables (ampho kinetà homoíos)" (1134b32). De hecho, una y otra cambian: la equidad —como la ley común— ha de ser definida en cada momento, para cada supuesto concreto. Ni una ni otra están fijadas en ninguna parte. Mas, precisamente por no estar definidas o estarlo poco y por gozar de menos posibilidades —de menos opciones y de menos ocasiones— de definición, la equidad y la ley común poseen una estabilidad y disfrutan de una permanencia que no tienen las leyes escritas. Que no hay que pensar que mudan arbitrariamente, al puro arbitrio del legislador, sino también —y precisamente— por causa de aquellas pretendidamente estables: persiguiendo aproximarse a la equidad, procurando acomodarse a los —hipotéticos— dictados de la ley común.

Ciertamente, en la *Ret.* el filósofo contempla la excepción completa: alegar la ley común para que los jueces se atengan a ella en el fallo, en detrimento y en contra de las leyes escritas. De sus tres argumentos, dos tienen un indudable componente —o, al menos, un trasfondo— político. Comenzando por el ejemplo de Antígona.

Cuando Antígona "alega en su defensa (apologeîtai) que ha obrado (hóti éthapse) fuera de —contra— la ley de Creonte (parà tòn toû Kréontos nómon) pero no (all' ou) fuera de la ley no escrita (parà tòn ágraphon)" (1375a34-35), no solo defiende la justicia del acto concreto realizado, sino que está poniendo en tela de juicio la ley de Creonte[252]... y, con ello, las atribuciones del legislador, una figura o tipo de gobernante y, al fin y al cabo, a Creonte mismo[253]. Queda clara —resulta innegable— la intencionalidad y el designio políticos[254]. Y, por otra parte, no debemos pasar por alto que Antígona habla en la ficción a un juez o tribunal, pero que, en la realidad, se dirige al gran público. Sus cuestiones las plantea Sófocles en el espacio público. A los espectadores y/o lectores de *Antígona* les compete pronunciar el veredicto definitivo... que no es una sentencia judicial

[252] "... Antigone insists that Creon does not have the authority to contravene traditional norms governing burial" (Brown 2009: 335).

[253] "Algunos de estos rebeldes son glorificados por Sófocles: sobre todo Electra y Antígona, que se ponen del lado de las leyes no escritas. Pero el problema es complejo. Sófocles no deja de ver lo que hay en estas heroínas de desmesura, de violación de un principio legítimo" (Rodríguez Adrados 1998: 305).

[254] Para Sorabji, "Antigone provides only one of a number of examples in Aristotle of one-off discussions of the proper limits of state power" (Sorabji 1990: 264).

sino, aun cuando se trate de una experiencia estética, un juicio político, más exactamente, ético y político. En resumen, en nuestra opinión, el recurso a la ley común está justificado cuando el presunto delito, la infracción punida por la ley escrita, posee una repercusión y/o significación política.

Algo similar encontramos, aunque de entrada parezca de cariz ético, en el tercer argumento: “que es propio del hombre mejor (hóti beltíonos andròs) aplicar y guardar (khrê̱sthai kaì emménein) las leyes no escritas (toîs agráphois) antes que —más que— (è̱) las escritas (toîs gegramménois)” (1375b6-8). Este razonamiento explota un equívoco: que es propio de la persona virtuosa —Aristóteles dice del hombre: “del varón mejor (hóti beltíonos andròs)”(1375b7)— ir más allá de las leyes vigentes, es decir, exigirse más de lo que piden estas, dando a entender que eso le permite estar más allá de esas leyes, es decir, exceptuarse del cumplimiento de la legalidad vigente. Esta excepción ética —la existencia de un individuo no justiciable— conlleva repercusiones políticas: significa adoptar —tener— como referencia normativa, no la ley particular establecida en —y deseablemente por— la comunidad, sino una persona excepcional, cuyo comportamiento se toma como expresión de una —pretendida— ley común. El propio Aristóteles, un poco más adelante, da buenas razones para rechazar este argumento[255]. Por sus implicaciones políticas, estaría fuera de lugar: no sería una vía admisible para invocar la aplicación de la ley común.

El segundo argumento del estagirita, en pro de la ley común, es más jurídico, sin componentes políticos y/o éticos. Parte del reconocimiento del valor de la justicia, que, en un caso concreto, es traicionada por la ley escrita: ante la inadecuación de esta, para hacer justicia, será preciso recurrir a la ley común. Dice así: “que lo justo —la justicia— (hóti tò díkaion) es algo verdadero y conveniente (ale̱thés ti kaì symphéron), pero no lo es (all’ ou) lo que aparenta —ser justo— (tò dokoûn), de modo que no es ley (hó̱st’ ou nómos) la escrita (ho gegramménos), porque no cumple (ou gàr poieî) la función de la ley (tò érgon tò toû nómou)” (1375b3-5).

El juez deberá distinguir “la justicia falsa (tò kíbde̱lon díkaion) y la verdadera (kaì

[255] En general, Frank sostiene otra opinión: “Aristotle’s many and, at times, conflicting accounts of law suggest, I think, that the rule of law and the rule of men must be understood together” (Frank 2005: 113-115).

tò alethés)” (1375b6)... y aplicar esta en consecuencia. Lo que, alguna vez, significará preterir una determinada ley escrita, inadecuada para hacer justicia o causante de injusticia, y seguir la ley común. U otras fuentes normativas, incluidas otras leyes. De hecho, ¿con qué criterio distinguiría ese juez “la justicia falsa (tò kíbdelon díkaion) y la verdadera (kaì tò alethés)” (1375b6)? Probablemente, la legislación y demás normas vigentes, con las cuales evaluaría la justicia e injusticia de esa ley concreta. Si se sirviese de la ley común, ya no habría que convencerlo para que la aplicase. Mas este no parece el proceder habitual de los tribunales, sino una hipotética e improbable excepción: por eso hay que intentar convencer a los jueces de la pertinencia de la ley común. Ley que además es necesario aducir, formular y justificar, en el momento y para el caso. Antes de llegar ahí, parece posible —y recomendado por el estagirita— buscar, dentro de la legalidad, una solución equitativa.

De hecho, en ese sentido —la búsqueda de una solución equitativa dentro de la legalidad— va el siguiente y último haz de argumentos indicados para este supuesto, “si la ley escrita es contraria al caso (eàn mèn enantíos ê, ho gegramménos tò, prágmati)” (1375a27-28). En concreto, Aristóteles recomienda ora apoyarse en otra ley, contraria a esa aplicable al caso, ora explotar las contradicciones, ambigüedades y anacronismos posibles ínsitos en esa misma ley aplicable al caso.

En primer lugar, pues, habrá que ver, examinando la legislación, si es posible echar mano de otra ley: “si acaso (eí pou) alguna ley es contraria (enantíos) a una ley vigente (nómo, eudokimoûnti)” (1375b8-9). Podría haber dos o más leyes que regulen de modo diferente un mismo asunto. Y esa diferencia, como sucede en el ejemplo puesto por Aristóteles (1375b9-11), puede llegar a traducirse en una regulación contradictoria. Se trataría, entonces, de hacer valer ante los jueces que la ley favorable, aquella conveniente para los propios intereses, es la que viene al caso, y no aquella otra desfavorable, contraria a esos intereses, aparentemente también aplicable al asunto en litigio.

En segundo lugar, la otra vía practicable es la interpretación de la ley, de esa norma en principio contraria, en un sentido favorable a los propios intereses. Para ello, habría que aprovechar las contradicciones, ambigüedades y anacronismos presentes en el texto de la ley.

El primer paso, pues, sería examinar: si “una ley (autòs) —es contraria— a sí

misma (autô,)" (1375b9); "si es ambigua (ei amphíbolos)" (1375b11); "si las cosas (ei tà mèn prágmata) para las cuales fue establecida la ley (eph' oîs etéthe ho nómos) no permanecen (mekéti ménei) y, en cambio, la ley sí (ho dè nómos)" (1375b13-14).

Después, el segundo paso sería explotar esas posibilidades. Si hay contradicción, alegar la parte favorable. Si es ambigua, "de modo que cabe volverla (stréphein) y mirar (kaì orân) en cuál de los dos sentidos (epì potéran tèn agogèn) se acomodará (epharmósei) ora lo justo (è tò díkaion) ora lo conveniente (è tò symphéron), usarla (touto, khrêsthai) en consecuencia (eíta)" (1375b11-13). Si resulta anacrónica, "intentar aclarar eso y luchar (kaì mákhesthai) así (taute,) contra esa ley (pròs tòn nómon)" (1375b14-15).

III.1.13 Primacía y superioridad de la ley escrita

Por último, en el cap. 15, Aristóteles aborda el segundo supuesto: "si la ley escrita es favorable al caso (eàn dè ho gegramménos ê, prós tò prâgma)" (1375b16). Sus recomendaciones al respecto constituyen contra-argumentos para el supuesto contrario, "si la ley escrita es contraria al caso (eàn mèn enantíos ê, ho gegramménos tò, prágmati)" (1375a27-28). En concreto, afectan a la interpretación del juramento de los jueces, "con la mejor conciencia (tò gnóme, tê, aríste,)" (1375a29-30), y al argumento del "hombre —el varón— mejor (hóti beltíonos andròs)"(1375b7). En favor de la ley común, quedan en pie el argumento de Antígona y el de "la justicia falsa (tò kíbdelon díkaion) y la verdadera (kaì tò alethés)" (1375b6), pero este, en nuestra opinión, lleva más bien, antes de nada y sobre todo, a la aplicación de la analogía y la búsqueda de la equidad dentro de la legalidad vigente.

Así, acerca de la fórmula "con la mejor conciencia (tò te gnóme, tê, aríste,) se ha de decir (lektéon) que no (hóti ou) es para juzgar (toû héneka dikázein) por fuera de la ley (parà tòn nómon), sino para (all' hína) que no se perjure (mè epiorkê,) por desconocer (eàn agnoése,) qué dice la ley (tí légei ho nómos)" (1375b16-19). O sea que, con tal juramento, lo que se pretendería sería asegurar el conocimiento de la ley y su consiguiente aplicación. Obviamente, este argumento no desecha por completo el contrario, juzgar siguiendo la ley común, mas sí muestra su reducida operatividad, al apuntar que los jueces estarían obligados a fallar según la ley. ¿Hasta qué punto? Resulta difícil decirlo. Por lo que

sabemos, al menos en la democracia ateniense, unos funcionarios indican a los jueces, en el curso del juicio, las leyes aplicables en cada caso.

Por otra parte, las restantes recomendaciones van en el sentido de reafirmar el valor y la primacía de la ley escrita y, manifiestamente, contra el argumento “del hombre mejor (hóti beltíonos andròs)”(1375b7), la persona excepcional que, pretendidamente, estaría por encima de las leyes.

Primero, Aristóteles introduce una duda sobre la bondad absoluta, pretensamente manifiesta en la conducta de alguien: “que nadie (oudeís) escoge (aireîtai) lo simplemente bueno (tò aplôs agathòn), sino lo bueno para sí (allà tò autô,)” (1375b19-20). Por tanto, lo que haga el hombre mejor no será indicio de bondad absoluta, sino de lo que es bueno en un sentido parcial y subjetivo. Muy probablemente, menos objetivo y menos imparcial que lo sentado en las leyes escritas.

Después, en segundo lugar, el estagirita arremete contra la tentación o pretensión de soslayar la ley escrita: “no hay diferencia alguna (oudèn diaphérei) entre ora no haber —ley— (è mè keîsthai) ora no usar —la ley— (è mè khrêsthai)” (1375b20). E insiste, poniendo el ejemplo de la medicina, en que, por el hecho de sobresalir (en virtud, en habilidad, etc.), no debe nadie ponerse por encima de la autoridad y/o por fuera de la regla: “porque no (ou gàr) daña (bláptei) tanto (tosoûto) el error del médico (he amartía toû iatroû) como (hóson) acostumbrarse (tò ethízesthai) a desobedecer (apeitheîn) a quien gobierna —a quien tiene autoridad— (tô, árkhonti)” (1375b22-23).

Por último, en tercer lugar, un argumento de autoridad, la de la legislación más prestigiosa: “que pretender ser (tò zeteîn eînai) más sabio (sophóteron) que las leyes (tôn nómon) es precisamente (toût’ estìn) lo que está prohibido —lo que se prohíbe— (hó apagoreúetai) en las leyes más reputadas (en toîs epainouménois nómois)” (1375b23-25).

En el examen de los dos supuestos, “si la ley escrita es contraria al caso (eàn mèn enantíos ê, ho gegramménos tò, prágmati)” (1375a27-28) y “si la ley escrita es favorable al caso (eàn dè ho gegramménos ê, prós tò prâgma)” (1375b16), Aristóteles solo trata de proporcionar los argumentos más convenientes para cada uno. Sin embargo, como vinimos indicando, nos parece posible concluir que el estagirita reduce al mínimo la hipótesis de

alegar la ley común[256], contra una ley escrita, con visos de prosperar —de resultar admisible— ante el tribunal. Lo que tal vez refleje más o menos la situación de hecho, el funcionamiento de los tribunales en Atenas y otras ciudades griegas.

En aquel entonces y por aquellos pagos: ¿hasta qué punto los jueces para fallar tenían que atenerse a las leyes en vigor?... ¿disponían de algún margen de discrecionalidad para decidir por fuera o en contra de la legalidad vigente? Lo cierto es que, en la *Ret.*, así como en la *Const.At.* y en la *Pol.*, no encontramos a este respecto más que referencias indirectas o incompletas. Ahora bien, estas parecen indicar que la administración de la justicia debía de discurrir por —dentro de— la legalidad vigente. O que, al menos, en el contexto que el estagirita toma como referencia los tribunales han de atenerse a las leyes. Tal se sigue, en concreto, de la diferencia marcada en la *Ret.* entre el árbitro y el juez: "pues el árbitro (ho gàr diaitetès) atiende (orą̂) a la equidad (tò epieikès), pero el juez (ho dè dikastès) a la ley (tòn nómon)" (1374b20-21). De todas maneras, teniendo en cuenta la diversidad de ciudades griegas y las variaciones de régimen en las mismas, con seguridad se darían todo tipo de situaciones.

Sin embargo, lo que está más claro es que, sea cual fuere la situación de hecho en la actuación de la justicia, Aristóteles apuesta por el principio de legalidad y contra la discrecionalidad de los tribunales. Basta recordar el comienzo de la *Ret.*, el cap. 1 del libro I. En su opinión, las leyes deben prevalecer e informar la actuación de los jueces: corresponde "a las leyes bien establecidas (toùs orthôs keiménous nómous) determinar todo (pánta diorízein) cuanto sea posible (hósa endékhetai) y dejar lo mínimo a los que juzgan (kaì nóti elákhista kataleípein epì toîs krínousi)" (1354a32-34). Y, claramente, esas leyes bien establecidas (toùs orthôs keiménous nómous) son las escritas, elaboradas por sujetos, con criterios y según procedimientos específicos. No se confunden, de ninguna manera, con la ley común.

Ahora bien, esas leyes bien establecidas no son unas cualesquiera: deben cumplir unos requisitos. Para comenzar, aquellos relativos a su procedimiento de elaboración, por los cuales —según vimos en el cap. 1 (1354b1-12)— las leyes son preferibles, como

[256] "Aristotle offers natural law as rhetorical device for some particular occasions concerning some particular laws and behavior, and he assigns this device the plausibility that depends upon taking widespread agreement as a sign of what is natural" (Brown 2009: 352).

expediente para hacer justicia, al dictado de los jueces. Entre ellos, además, estaría traducir —incorporar— en su texto, cuando fuere el caso, la ley común. Aristóteles no dice esto directamente, pero sí que se sigue de sus planteamientos. La ley, además de la costumbre y los principios y reglas de la moralidad, es una vía de materialización de la ley común. Que, empero, no deja de existir por fuera, y también en contra, de la ley.

Por otra parte, en la *Étc.Nic.*, resulta claro que la justicia natural y la legal no se excluyen, sino que, parcialmente, coinciden: lo justo por naturaleza forma parte —y si no, debe formar parte— de la legislación. A este respecto, en V/9 se dice que aquello de lo que las leyes hablan "no es lo justo (tà díkaia) sino por accidente (katà symbebekós)" (11-37a12) . Lo cual no significa que las leyes escritas deban integrar —traducir en sus preceptos— la ley común en su totalidad, sino solo algunos de sus aspectos. La moralidad y la ética tienen su espacio propio.

En resumen, en nuestra opinión, la ley común señalada por el estagirita es la moral: exactamente, aquella parte de ella traducible en preceptos jurídicos ora legales ora consuetudinarios ora jurisprudenciales. Ahí es donde podemos encontrarla y también, en general, en cualquier producto cultural: literatura, filosofía, proverbios, etc. Y, de ese fondo cultural, así como de la misma práctica social, cualquiera puede extraerla: esto es, formular y aducir alguna ley —algún precepto, alguna regla, algún valor— común.

III.1.14 La equidad

Más allá —por fuera, al margen— de la ley escrita, se encuentra la equidad[257], tratada en el cap. 13. Decimos "más allá" porque esta no es un expediente para saltarse las leyes, sino en general para, partiendo de estas, hacer justicia llegando allí donde no alcanza la legislación[258]. El equívoco puede surgir porque, no ya en el ámbito jurídico sino en el campo ético, la equidad se sitúa también más allá de la justicia. Lo cual, obviamente, tampoco significa ir contra la justicia.

Según Aristóteles, "ciertamente lo equitativo (tò gàr epieikès) parece (dokeî) ser

[257] D'Agostino 1973: 89-100. En el estudio de la "epieikeia" aristotélica, presta más atención a "gli scritti etici" (D'Agostino 1973: 64-89).

[258] Leyden 1985: 96-97.

algo justo (díkaion eînai), pero algo equitativo (dè epikeikès) es (éstin) lo justo más allá —por fuera, al margen— de la ley escrita (tò parà tòn gegramménon nómon díkaion)" (1374a27-28). Con otras palabras, la equidad —lo equitativo— sería una especie de justicia, consistente en la determinación de lo justo más allá de la ley escrita[259]. Se trata en general de un procedimiento contemplado —o, cuando menos, previsible— por el ordenamiento jurídico. Que, por otra parte, por las limitaciones inherentes a cualquier legislación, no puede evitar que dicho supuesto —el recurso a la equidad— se produzca.

En efecto, la necesidad de ir más allá de la ley escrita surge "unas veces con la voluntad (tà mèn hekónton) y otras veces sin la voluntad (tà dè akónton) de los legisladores (tôn nomothetôn): sin su voluntad (akónton mèn) cuando (hótan) algo se les pasa —no lo advierten— (láthe,); con su voluntad (hekónton d') cuando (hótan) no pueden (mè dýnontai) definir (diorísai), sino que es necesario (all' anagkaîon) hablar (eipeîn) o en términos universales (mèn è, kathólou) o, si no, (mè è, dé) con alcance general (all' hos epì tò polý)" (1374a29-32). Esta vaguedad insalvable en la definición, por ejemplo, de un delito de lesiones —"herir con un hierro (tò trôsai sidéro,), de qué tamaño (pelíko,) y de qué clase (kaì poío, tiní)" (1374a32-33)— ocasiona problemas en la aplicación de la ley por los tribunales. Los jueces habrán de interpretar la ley, sea para poder aplicarla sea para evitar que una aplicación literal produzca como efecto una injusticia. El estagirita no pone un ejemplo del primer supuesto: el vacío legal.

La equidad contemplada aquí, en el cap.13 de la *Ret.*, es la que podríamos denominar equidad "judicial", así como en segundo plano —o como telón de fondo— la equidad "moral" o "ética". En la *Étc.Nic.*, en V/10, aparece además la equidad "política". Esta tiene que ver con la justicia política, con la acción de gobierno, como la equidad judicial con la justicia judicial, con la actuación de los tribunales. Una y otra son formas de trascender ambas justicias, adaptando la ley —ora gobernando ora juzgando— al caso concreto. La equidad moral o ética va más allá, en general, de la justicia. En la *Ret.*, esta aparece como un trasfondo de la equidad judicial y el contexto de la "para-judicial".

En I/13, el filósofo deja claro que la equidad se sitúa por fuera de la ley, pero no en el ámbito de lo contrario a las leyes. Definido lo equitativo, "está (esti) claro (phaneròn) qué cosas —que acciones— (poîá) son las equitativas (tà epieikê) y las no equitativas (kaì

[259] Vid. Hamburger 1971: 99-105.

ouk epieikê) y quiénes (poîoi) son las personas (ánthropoi) no equitativas (ouk epieikeîs)" (1374b2-4). En concreto, "aquellas cosas (taûta) de las cuales (eph' oîs) es necesario (deî) que haya perdón (syggnómen ékhein) son equitativas (epieikê)" (1374b4). Pertenecen a la equidad, pues, las cosas —las acciones— perdonables. Según esto, nos estaríamos moviendo en el campo de la equidad moral y, como mucho, de la para-judicial. Lo mismo se sigue de otra indicación: "ser indulgente (tò sygginóskein) con las cosas humanas (toîs antrhopínois) es también equidad (epieikés)" (1374b11). De todas maneras, aquí se podría estar —en nuestra opinión, se está— apuntando también un rasgo o línea posibles de actuación de los tribunales.

Que la equidad no va contra la ley resulta manifiesto, además y sobre todo, por vía negativa: en la enumeración de lo que excluye. Así no tienen perdón, porque este no cabe o no procede, y no pertenecen a la equidad: "los errores (tà amartémata) y los delitos (kaì tà adikémata)" y "tampoco las desgracias (medè tà atykhémata)" (1374b5-6).

Las desgracias serían imprevistas y, como en los errores, el agente obra sin maldad. Los errores, en cambio, son "no imprevistos —o sea, previsibles— (mè paráloga)" (1374b7). Aristóteles usa dos expresiones diferentes para indicar, respectivamente en las desgracias y en los errores, la ausencia de maldad: "mè apò mokhtherías (1374b7)" y "mè apò ponerías (1374b8)". Quizá con ello se quiera subrayar que las desgracias son inevitables, que el sujeto agente no tiene margen de acción, y que los errores, en cambio, serían evitables, que en otras circunstancias podrían evitarse: cuando el sujeto agente, antes de obrar, se da cuenta de su posible error. Si este entra en los cálculos de aquel y lo lleva a la práctica, si de ello resulta un daño, ya no habrá tampoco ausencia de maldad. Por último, "los delitos (adikémata) son aquellas cosas (hósa) que son calculadas —no imprevistas— (mète paráloga) y se hacen por maldad (apò ponerías)" (1374b9-10).

En suma, esta equidad es la llamada moral o ética, aquella referida a acciones que se hallan por fuera mas no en contra de la leyes (como sucede con los delitos). Que el estagirita está hablando del campo moral, del terreno de la ética, parece refrendarlo la alusión a "las personas (ánthropoi) no equitativas (ouk epieikeîs)" (1374b3-4), como probable criterio, patrón, modelo o medida, en este caso negativos. Que las personas sirvan de regla (criterio, patrón, modelo o medida) es propio de la ética. Sin embargo, esta equidad moral puede reflejarse en la práctica judicial y traducirse en prácticas para-

judiciales.

En efecto, cabe trasladar al ámbito de la actuación de los tribunales ese “ser indulgente con las cosas humanas (tò toîs antrhopínois sygginóskein)” (1374b11). En esta línea, Aristóteles indica varios modos de proceder con equidad y en pos de la equidad en el trance de juzgar. También podrían ir en el sentido contrario a la indulgencia, porque el ajuste de la norma legal al caso concreto puede desembocar en un mayor rigor. Esto está más claro en la *Étc.Nic.*, porque aquí, en la *Ret.*, las recomendaciones del estagirita o son más bien neutras (las referidas a la práctica judicial) o van en el sentido de la indulgencia (las atinentes a expedientes y soluciones para-judiciales o extra-judiciales).

En la práctica judicial, el proceder equitativo atañería a la interpretación y aplicación de la ley escrita, así como a la apreciación —la evaluación y calificación— de los hechos y las personas juzgadas. Ambos —todos esos— aspectos están interrelacionados, como partes integrantes de la acción global —el proceso total— de juzgar. En ese trance, sería propio de la equidad: “mirar (skopeîn) no a la ley (mè pròs tòn nómon) sino al legislador (allà pròs tòn nomothéten), y no a la palabra (kaì mè pròs tòn lógon) sino al pensamiento del legislador (allà pròs tèn diánoian toû nomothétou), y no a la acción (kaì mè pròs tèn prâxin) sino a la intención (allà pròs tèn proaíresin), y no a la parte (kaì mè pròs tò méros) sino al todo (allà pròs tò hólon), y no a cómo (medè poîós) alguien es ahora (tis nŷn) sino cómo (allà poîós) ese alguien (tis) era (ên) siempre (aeì) o en general (è hos epì tò polý)” (1374b11-16).

Por tanto, para actuar conforme a la equidad, en el momento de interpretar y aplicar la ley, habría que atender:

1) no a la ley, sino al legislador, es decir, interpretar esta en el conjunto y según los designios de la actividad de este;

2) no a la letra, sino a su espíritu, es decir, no quedarse en la expresión literal sino explotar la significación posible, yendo tras las palabras al pensamiento —la intención— del legislador;

3) no a la parte, sino al todo, tanto con respecto al precepto aplicado como con relación al acto juzgado, es decir: a) considerar no solo el precepto singular sino también la entera norma, y no solo esta sino también el conjunto del ordenamiento y b) considerar no solo el acto concreto sino este en el contexto de la actuación y en la línea de la conducta

de los sujetos;

4) no a la acción, sino a la intención, es decir, contemplar lo hecho a la luz de lo pretendido y, además, supeditar o subordinar la causalidad objetiva a la responsabilidad subjetiva;

y 5) no al ahora, sino al siempre, es decir, integrar el acto en la práctica y esta en la conducta y biografía de la persona.

Todas esas reglas quieren facilitar la adaptación de la ley escrita al caso concreto, en el ámbito judicial, en el momento de juzgar y por parte de los jueces. Van en el sentido de la realización de la equidad en la práctica judicial. Sin embargo, la búsqueda de la justicia más allá de la legislación escrita puede llevar a soluciones para-judiciales, y dentro del ordenamiento jurídico, o, incluso, extra-judiciales, por fuera del ordenamiento jurídico, exclusivamente morales. Es lo que vemos en las cinco siguientes recomendaciones, algunas de ellas válidas también en sede judicial.

También sería propio de la equidad: "acordarse (tò mnemoneúein) más (mâllon) de los bienes (agathôn) que de los males (è kakôn) recibidos (ôn épathen), y más (mállon) de los bienes recibidos (agathôn ôn épathe) que hechos (è epoíesen)" (1374b16-18). Esta segunda indicación no resulta muy clara: parece referirse a las omisiones. A nuestro entender, el filósofo recomendaría reparar más en los beneficios recibidos, en los bienes que otros a uno le dan, que en los beneficios que se dejan de recibir, en los bienes que otros hacen y no le dan a uno. Ambas recomendaciones, típicamente morales, valen también para los procesos judiciales.

No sucede lo mismo con la siguiente indicación, la tercera, propia de la equidad moral: "soportar (tò anékhesthai) la injusticia recibida (adikoúmenon)" (1374b18). Esto equivale, en efecto, a la renuncia a la justicia, en aras de otros patrones, en beneficio de otro ideal o valor.

Sin embargo, la recomendación ulterior, la cuarta, válida no exclusivamente en términos morales, vuelve al interior del ordenamiento jurídico, a la práctica judicial y las prácticas para-judiciales: "preferir (tò ethélein) que se juzgue —decida, resuelva— (krínesthai) más por la palabra (mâllon lógo,) que por las obras (è érgo,)" (1374b19). Tener más en cuenta la palabra, las razones, que las obras, los hechos, significa aceptar la explicación del otro acerca de lo pasado, dándole primacía sobre la impresión y valoración

realizada por uno, y otorgar un voto de confianza con relación al futuro, a pesar y por encima de la situación presente.

Y estas cuatro recomendaciones desembocan en una quinta y última: "querer acudir (tò boúlesthai iénai) antes —mejor— (mâllon) a un arbitraje (eis díaitan) que a un juicio (è̱ eis díke̱n), pues el árbitro (ho gàr diaite̱tè̱s) atiende —mira— (orâͅ) a la equidad (tò epieikès) y el juez (ho dè dikaskè̱s) a la ley (tòn nómon)" (1374b19-21). La equidad moral conduce a las prácticas para-judiciales, a la búsqueda de soluciones al margen de la ley, por fuera de sus disposiciones y sus procedimientos, pero no por fuera del ordenamiento jurídico. De hecho, el arbitraje es una institución[260]... y allí donde no esté contemplada debidamente —en la medida en que el arbitraje no sea admitido o reconocido o amparado por el ordenamiento jurídico— las soluciones arbitrales carecerán de validez, es decir, de firmeza y respetabilidad, en suma, de seguridad.

III.1.15 La injusticia

Aristóteles versa sobre el delito a partir de la noción más general de "injusticia". Esta es, a veces, simplemente moral y no tiene alcance jurídico: es decir, no se plantea ni se resuelve ante los tribunales. Mas, en su tratamiento, el estagirita se refiere por lo general a aquella injusticia que implica una infracción moral y jurídica. Por eso, en su exposición, pasa de golpe y sin sobresalto de la injusticia al delito y después, al versar sobre este, habla alguna vez indistintamente de la injusticia o el delito[261].

La mayor generalidad de la injusticia, y también la vaguedad de los contornos de esta y el delito, resulta patente en la definición —o concepto— de injusticia, que hallamos en el cap. 10, que también conviene al delito, según podremos comprobar en el cap. 13. En su opinión, en I/10, "cometer injusticia (tò adikeîn)" sería "hacer daño (tò bláptein) voluntariamente (hekónta) contra la ley (parà tòn nómon)" (1368b7-8). Y, como vimos, dentro de la ley incluye la particular y la común. Y, como también vimos, esa disyunción

---

[260] En la democracia ateniense el arbitraje se halla reconocido y amparado por el ordenamiento jurídico (*Const.At.*, 53/2).

[261] A nuestro entender, cabe matizar la opinión de Heller, según la cual Aristóteles no llega a separar los conceptos de injusticia y delito (Heller 1983: 350-351).

no es exclusiva: la ley particular puede —y debe— incluir parcialmente la ley común. En consecuencia, casi todas las injusticias serán delitos, y viceversa. Aunque ambas clases no coincidirán totalmente.

En efecto, habría algunas injusticias, algunas que atentan exclusivamente contra la ley común, que no pertenecerían a la clase de los delitos. Pero habría otras que, a pesar de atentar contra la ley común y no contravenir una ley escrita, constituirían —o deberían considerarse— delitos. Lo serían, si atentan contra una ley particular no escrita; deberían serlo, si el precepto vulnerado de la ley común debería también formar parte de la ley particular. Y, finalmente, habría delitos que solo lo serían por estar así establecidos —por estar definidos como tales— por una ley particular: infracciones que resultarían indiferentes o inexistentes para la ley común.

Al abordar la injusticia, para caracterizar esta (y después el delito), el estagirita examina cada uno de los elementos de esa definición: el daño, la voluntariedad, la contravención de la ley. Y un cuarto: el sujeto pasivo, objeto de la injusticia. Comienza por la voluntariedad, lo que da lugar a una minuciosa exploración, sobre todo de la causalidad y las condiciones —la disposición y la situación de los sujetos—, del acto injusto.

En opinión del filósofo, es voluntario cuanto se hace con conocimiento y no por fuerza: “obran voluntariamente (hekóntes dè poioûsin) aquellos que hacen algo (hósa) sabiendo (eidótes) y no forzados (kaì mè̱ anagkazómenoi)” (1368b10-11). Ahora bien, según nos advierte, no todo lo voluntario procede —es el producto— de una decisión y esta, en cambio, implica siempre obrar sabiendo: “pues nadie (oudeìs gàr) desconoce (agnoeî) lo que elige (hò proaireîtai)” (1368b12-13). Esta matización nos alerta sobre la necesidad de buscar una mayor precisión, pues, como veremos, la decisión —la intención— resulta determinante para el establecimiento de la injusticia y el delito, aunque en algún caso ambos puedan darse sin aquella.

Esa misma necesidad surge al pretender desentrañar “por causa de qué —por qué causa— (tínos héneka) se comete injusticia (adikoûsi)” (1368b27). Un poco antes, el estagirita ofrece una respuesta, que se revela insuficiente por imprecisa: “las cosas por las que (di’ hà dè) se elige (proairoûntai) hacer daño (bláptein) y obrar mal —hacer cosas malas— (kaì phaûla poieîn) contra la ley (parà tòn nómon), son el vicio (kakía estìn) y la incontinencia (kaì akrasía)” (1368b13-14). Habría que dilucidar, entonces, en qué consisten

el vicio y la incontinencia y examinar cómo afectan a la decisión y, en general, a la causalidad de la acción.

Mas, por otra parte, se percibe en esa afirmación la continuidad establecida entre lo moral y lo jurídico, y aún más nítidamente en la aclaración subsiguiente: que los malos, “en aquello (perì dè toûto) que son malos (hò mokhtheroì tygkhánousin óntes), son también injustos (kaì ádikoí eisin)” (1368b15-16). Lo que no significa que todo lo inmoral contravenga la ley, como queda claro en los ejemplos: el iliberal, el vanidoso, etc., cuyas transgresiones a veces, aún cuando dañen un bien de otro, son solo morales. Dicho con otras palabras, no toda injusticia será delito.

Sobre la voluntariedad, se versa también en la *Étc.Nic.*: referida a las acciones, en III/1, y como característica de la injusticia, en V/8. La doctrina no es sustancialmente diferente, aunque sí más rica, en detalles y en matices.

En III/1, el estagirita distingue, tres tipos de acciones: involuntarias, voluntarias y mixtas, que combinan involuntariedad y voluntariedad. A grandes rasgos, entiende la voluntariedad y la correspondiente responsabilidad en términos objetivos y rigurosos, pues concede poco peso a la subjetividad (la intención, los condicionamientos, etc.) y escaso margen a la excepción. Su concepción refleja y recoge la práctica jurídico-política, según sienta en III/5.

En III/8, Aristóteles recuerda y retoma su doctrina sobre la voluntariedad y la involuntariedad en las acciones, que ahora aplica a la injusticia. Dice:

1) “llamo (légo d’) voluntario (hekoúsion mèn)”, por una parte, “a lo que (hó) uno (tis) hace (àn prátte,) estando en su poder hacerlo (tôn eph’ autô, ónton), sabiendo (eidòs) y no ignorando (kaì mè agnoôn) ni a quién (méte hòn) ni con qué (méte ô,) ni tampoco para qué (méte oû héneka)” (1135a23-25);

2) por otra parte, “lo que se ignora (tò dè agnooúmenon), o no se ignora (è mè agnooúmenon mèn) pero no depende de uno (mè ep’ autô, d’ ón), o se hace por fuerza (è bía,), es involuntario (akoúsion)” (1135a32-33).

El estagirita amplía aquí el campo de lo involuntario, introduciendo un nuevo supuesto de involuntariedad: “lo que no depende de uno” y “no se hace por fuerza”, en suma, lo accidental o fortuito, que, más adelante, denomina “el infortunio”.

Reitera, por otra parte, la no identificación entre voluntariedad y elección: “de los

actos voluntarios (tôn dè hekousíon), realizamos (práttomen) unos eligiéndolos (tà mèn proelómenoi) y otros sin elegirlos (tà d' ou proelómenoi): eligiéndolos (proelómenoi mèn), cuantos (hósa) hemos deliberado antes (probouleusámenoi); sin elegirlos (aproraíreta dè), cuantos (hós') no deliberamos antes (aproboúleuta)" (1135b9-11). Lo voluntario —como enseguida veremos al volver a la *Ret.*— abarca más que lo elegido.

En síntesis, en la *Étc.Nic.*, la voluntariedad se concibe en términos objetivos y rigurosos: hay voluntariedad en tanto en cuanto el hecho se puede imputar a un movimiento del sujeto, cabiendo pocas excepciones, sean debidas a condiciones exteriores (coacción o accidente) o a circunstancias subjetivas (ignorancia). Y cuando hay voluntariedad hay injusticia.

Esta concepción refleja, según el filósofo en III/5, la realidad y la práctica jurídica. En su opinión, los legisladores:

1) "castigan (kolázousi) y sancionan (kaì timoroûntai) a los que hacen (toùs drôntas) cosas malas (mokhtherá), si estos (hósoi) no obraron por fuerza o por ignorancia (mè bía, è di' ágnoian) de las cuales (ês) ellos mismos (autoì) no (mè) son causa —los causantes, los responsables— (aítioi)" (1113b23-24);

2) "incluso (kaì) castigan (kolázousi) la ignorancia (tô, agnoeîn) en sí misma (ep' autô,), si (eàn) el sujeto parece (dokê,) ser responsable (aítios eînai) de ella (tês agnoías)", como sucede con los embriagados, "a los cuales (toîs) se les impone (methúousi) doble castigo (diplâ tà epitímia)" (1113b20-21);

3) "castigan (kolázousi) también a los que desconocen (kaì toùs agnooûtas) algo (ti) de las leyes (tôn en toîs nómois), cosas (hà) que deben (deî) saberse (epístasthai) y que no (kaì mè) son (esti) difíciles (khalepá)" (1113b33-14a1).

Al hilo de la *Étc.Nic.*, incidiremos con mayor demora y finura sobre esas cuestiones, mas retornemos ahora a la *Ret.*, prosigamos la indagación en la injusticia.

III.1.16 La causalidad de las acciones

Volviendo a la causalidad de las acciones, en el cap. 10 el filósofo plantea la cuestión en los siguientes términos: lo que uno hace por sí mismo, aquello de lo que uno es causa, y lo que uno hace no por sí mismo, aquello de lo que uno no es la causa. "Todos

(pántes) hacen todo (pánta práttousi) ora (tà mèn) no por sí mismos (ou di' autoùs) ora (tà dè) por sí mismos (di' autoús)" (1368b33-34). Y en cada caso distingue varios supuestos.

Por una parte, de las acciones de las cuales uno mismo no es la causa, unas son producto del azar y otras de la necesidad, y estas pueden venir dadas por la naturaleza o ser impuestas por la violencia. En resumen, "de modo que (hoste) todas cuantas cosas (pánta hósa) se hacen (práttousi) no por uno mismo (mè di' autoùs) son: unas por azar (tà mèn apò týkhes), otras por naturaleza (tà dè phýsei), otras bajo violencia (tà dè bía)" (1368b36-37).

Y, por otra parte, "cuantas cosas (hósa) se hacen por uno mismo (di' autoús) y de las cuales (kaì ôn) uno mismo (autoì) es el causante —la causa— (aítioi) son: unas por costumbre —o hábito— (tà mèn di' éthos), otras por apetito (tà dè di' órexin), unas (tà mèn) por apetito racional (dià logistikèn órexin) y otras (tà dè) por apetito irracional (di' álogon)" (1369a1-3). Esta última distinción resulta oscura: podríamos decir que se trata, de un lado, de apetitos razonables y razonados y, de otro lado, de apetitos ni razonados ni razonables. Aristóteles lo aclara refiriendo los primeros a la deliberación e identificando los segundos con pasiones.

Así, según él, "la deliberación (e mèn boúlesis) es un apetito de bien (agathoû órexis)" y "los apetitos irracionales (álogoi d' oréxeis) son la ira o cólera (orgè) y el deseo o pasión (kaì epithymía)" (1369a4-5). O sea que, en el primer caso, denomina apetito al hecho de querer algo que uno cree que es bueno: "pues nadie (oudeìs gàr) quiere (boúletai) sino o cuando (all' è hótan) cree (oiethê) que algo es bueno (eînai agathón)" (1369a3-4). Y, en el segundo, por apetito entiende pasión.

En resumidas cuentas, "todo cuanto (pánta hósa) se hace (práttousin) es necesario que se haga (anágke práttein) por siete causas (di' aitías eptá): azar (dià týkhen), naturaleza (dià phýsin), violencia (dià bían), costumbre (di' éthos), reflexión —o cálculo— (dià logismón), ira (dià thymón), pasión (di' epithimían)" (1369a5-7). Estas cuatro últimas causas corresponden a actos de los que puede decirse que los hace uno mismo y que, por tanto, cabe imputar al sujeto actuante. Las tres primeras son causas de actos de los que uno mismo no es el causante y que, por tanto, no se pueden imputar al sujeto actuante, quizá en apariencia agente.

Con esta lista de siete causas[262], Aristóteles parece cerrar la puerta a cualquier otra opción, en concreto a la hipótesis de una causalidad de tipo psico-social. No es así: habrá que tener en cuenta las contingencias supra-individuales psicológicas y sociales. Y, además, las cuatro causas del acto voluntario, es decir, realizado con conocimiento y por uno mismo, las reduce a la postre a dos.

De entrada, el estagirita parece descartar cualquier otra causa: “distinguir además (tò dè prosdiaireîsthai) por edad (kath’ helikías) o por disposiciones (è héxeis) o por otras cosas cualesquiera (è áll’ átta) los actos —lo que se hizo, lo hecho— (tà prattómena) es superfluo (períergon)” (1369a8-9). Entre esas otras cosas cualesquiera, señala la condición social: “ni tampoco (oudè) por riqueza (dià ploûton) o pobreza (kaì penían)” (1369a11-12).

A su entender, las verdaderas causas de las acciones de los jóvenes y de los pobres y los ricos no son la juventud ni la pobreza o la riqueza sino que obran: los primeros, “por ira (di’ orgèn) y por apetito o deseo o pasión (kaì epithymían)” (1369a11); los segundos, “por apetito o deseo o pasión (dià tèn eptithymían)” (1369a15-16). Y de modo concluyente afirma: “igualmente (homoíos) los justos (kaì hoi díkaioi) y los injustos (kaì hoi ádikoi), y los demás (kaì hoi álloi) de los que se dice (hoi legómenoi) que obran (práttein) según sus disposiciones (katà tàs héxeis), obran (práxousin) por esas causas dichas (dià taûta): o por reflexión —o cálculo— (è gàr dià logismòn) o por pasión (è dià páthos)” (1369a16-18). Y añade: “pero unos (all’ hoi mèn) por costumbres (dià éthe) y pasiones (kaì páthe) buenas —aprovechables, benignas— (khrestá), otros (hoi dè) por las contrarias (dià tanantía)” (1369a18-19).

Como apuntábamos antes, al final las causas —de las acciones voluntarias— quedan en dos: la reflexión, la pasión. Esta misma reducción la va a efectuar el estagirita, un poco más adelante en este cap. 10, al concluir la exposición de las siete causas. Y después, en el cap.13, se pronunciará en términos semejantes a propósito de los delitos: los actos del que obra “con voluntad (hekóntos) y a sabiendas (kaì eidóntos)” son “unos por —resultado de una— elección (tà mèn proelómenon) y otros por —efecto de la— pasión (tà dè dià páthos)” (1373b35-36).

De todas maneras, esta doble reducción, de todas las causas a siete y de esas cuatro

[262] “Aristotle’s Contribution on Criminology”: acerca de las siete causas (Hamburger 1971: 74-75).

a dos, no excluye la que denominábamos causalidad psico-social[263]. El estagirita simplemente la coloca en un segundo plano. En I/10 reconoce que “si es joven o viejo (ei dè néos e presbýtes), o justo o injusto (e díkaios e ádikos), hay diferencia (éde diaphérei)” (1369a27-28). Y lo mismo dice, unas líneas más abajo, de la riqueza y la pobreza. En consecuencia, habrá que mirar “en general (hólos) cuantas contingencias (hósa tòn symbainónton) hacen (poieî) diferenciarse (diaphérein) los caracteres —las costumbres— (tà éthe) de los seres humanos (tôn anthrópon)” (1369a28-30). ¿Como no habrían de influir las edades y las disposiciones o hábitos en la formación y configuración de las costumbres y caracteres humanos?

El caso de la riqueza y la pobreza parece algo distinto, pues lo relevante sería, no un factor psicológico o psico-social, sino la condición —la situación— social. Sin embargo, basta examinar el argumento con que el filósofo despacha este factor para darse cuenta de la relevancia causal de la situación —la posición— social. Dice que es “por accidente (symbébeke) que los pobres (toîs mèn pénesi), a causa de su necesidad (dià tèn éndeian), deseen riquezas (epithymeîn khremáton) y que los ricos (toîs dè plousíois), a causa de su poder —su licencia, sus posibilidades, sus recursos— (dià tèn exousían), deseen placeres no necesarios (epithymeîn tôn mè anagkaíon hedonôn)” (1369a12-14). Sin esa necesidad y sin ese poder quizá no tendrían ni los pobres y ni los ricos esos deseos: con seguridad, muchas veces no los tendrían. Aristóteles destaca la importancia de este factor —la pobreza y la riqueza— para la comisión del delito al versar sobre “con qué disposición (pôs ékhontes) y contra quiénes (kaì tínas) se comete injusticia (adikoûsi)” (1368b27-28).

El tratamiento de la psique y la acción en la *Étc.Nic.*, como veremos en su momento, arroja otra luz, proporciona una información complementaria: por una parte, en el libro I, en el cap. 13, y en el libro VI, en el cap. 1, el estagirita ofrece una radiografía, un retrato sumario de la psique humana[264], de sus partes y la articulación entre ellas en la vida y el obrar del ser humano; por otra parte, en el libro III, en los caps. 2, 3 y 4, sigue y traza retroactivamente, yendo de la elección a la volición pasando por la deliberación, los pasos de la generación-producción de la acción en el interior del sujeto humano.

---

[263] Cfr. Heller 1990: 219-220.

[264] Cfr. *Del Alma*, en especial: 414a30-418a25, 424b22-431b20.

III.1.17 Causalidad e imputabilidad

El examen de las siete causas, tratadas en el cap. 10, confirma la exclusión de las tres primeras de los actos atribuibles al sujeto e, implícitamente, la reducción de las cuatro últimas a dos. De hecho, son posibles varias reducciones, porque esas causas se superponen de diversas maneras. Así, desde un punto de vista, pueden quedar en la costumbre y los apetitos; y, desde otro, en la reflexión y las pasiones. Como vimos, el estagirita practica ambas, decantándose por la segunda.

Si la causa es el azar, la naturaleza o la violencia, está claro que el acto no se podrá atribuir al sujeto aparentemente agente. Sencillamente, porque la causa no está en él, sino en otra parte. En efecto, son:

1) "por azar (apò týkhes mèn) aquellos sucesos (tà toiaûta gignómena) o cuya causa (hóson é te aitía) es indefinida (aóristos) o que suceden (gígnetai) no por algo (mè héneká tou) o ni siempre (kaì méte aeì) ni por lo general (méte hos epì tò polỳ) ni regularmente (méte tetagménos)" (1369a33-35). Verdaderamente, no se trata de actos, de lo que se hace, sino de acontecimientos, de lo que acontece: cosas que pasan, sin haber un sujeto o habiéndolo solo en apariencia.

2) "por naturaleza (phýsei dè) aquellos cuya causa (hóson é t' aitía) está en ellos (en autoîs) y es regular (kaì tetagméne), pues o siempre (è gàr aeì) o en general (è hos epì tò polỳ) sucede de ese modo (hosaútos apobaínei)" (1369b1-2). Gráficamente, podríamos decir que la causa está en el acto, pero no en el sujeto. Atención: algunas formas extremas de pasión (vicio, incontinencia), en las que el sujeto no sea dueño de sus actos, podrían entrar en este supuesto.

3) "por violencia (bía dè) aquellos (hósa) que suceden (gígnetai) contra el deseo (par' epithymían) o contra los razonamientos —la reflexión, el cálculo— (è toùs logismoùs) de los que los hacen (di' autôn prattónton)" (1369b5-6). En este caso, hay un sujeto, pero es otro distinto de aquel que ejecuta la acción. A este no cabe imputarle el acto.

Entre las otras cuatro causas —costumbre, reflexión, ira y cólera, apetito— se dan varios entrecruzamientos. Aristóteles señala aquí algunos: la costumbre y la ira o la cólera estarían entre lo placentero. Antes, en 1369a2, ya había situado la reflexión —o cálculo— dentro del apetito. En concreto:

1) Es “por costumbre (éthei dè), lo que (hó ti) se hace (poioûsin) por haberlo hecho muchas veces (dià tò pollákis pepoiekénai)” (1369b7). Por eso, por haberlo hecho muchas veces, “lo acostumbrado y lo habitual (kaì tò sýnethes kaì tò ethistòn) están (estin) entre las cosas placenteras (en toîs hedésin)” (1369b16-17). Además, la repetición no excluye la reflexión —no suprime la decisión— y, por otra parte, en esta —en el razonamiento: el cálculo y la decisión— influye la costumbre.

2) Se hace “por reflexión (dià logismòn), lo que parece convenir (tà dokoûnta symphérein), conforme a los bienes antes tratados (ek tôn eireménon agathôn), o como fin (è hos télos) o para el fin (è pròs tò télos)” (1369b8-9). Sería, pues, objeto de la reflexión un bien, o aquello que parece serlo, que se escoge y lleva a la práctica sea como fin sea como medio para un fin. La reflexión —o, con otras palabras, la deliberación y la decisión— constituiría la causa de la acción. No olvidemos que, un poco antes, el estagirita consideraba la reflexión-deliberación como un apetito, un apetito racional. Y tengamos en cuenta, asimismo, la amplitud de la noción de bien (uno de ellos es el placer), incluyendo además el bien aparente (o sea, males).

3) Son “por ira y cólera (dià thymòn kaì orgèn), las venganzas (tà timoretiká)” (1369b12). Un poco más adelante, en el cap. 11, a propósito del placer, el estagirita asocia explícitamente la venganza y la ira a lo placentero (1370b30-32).

4) Y “por apetito (di’ epithymían) se hace (práttetai) cuanto (hósa) parece (phaínetai) placentero (hedéa)” (1369b16). La noción de placer también es muy amplia: “muchas (pollà) de las cosas por naturaleza no placenteras (tôn phýsei mè hedéon), cuando se convierten en acostumbradas (hótan synethisthôsin), se hacen con placer (hedéos poioûsin)” (1369b17-18). Como antes con el bien, Aristóteles se ve en la necesidad de examinar el placer y, en el cap. 11, ofrece una relación de placeres.

Como resumen, o conclusión, con respecto a estas últimas cuatro causas, afirma: “cuantas cosas (hósa) se hacen (práttousin) por uno mismo (di’ autoùs), todas son (ápant’ estì) o bienes (è agathà) o bienes aparentes (è phainómena agathà) o placeres —cosas placenteras— (è hedéa) o placeres —cosas placenteras— aparentes (è phainómena hedéa)” (1369b19-21). Lo que, si volvemos la vista a esa lista de causas, significa decir que, lo hecho por uno mismo, se hace o por reflexión (bienes, cosas buenas) o por apetito (placeres, cosas placenteras). Semejante reducción, a dos causas, también la practica

Aristóteles, de modo implícito, al asociar la costumbre y la ira a lo placentero: quedarían, en suma, la reflexión y el apetito. De todas maneras, no se trata de compartimentos estancos: existen zonas de confluencia y puntos de encuentro entre esas cuatro causas, lo que permite realizar distintos agrupamientos.

Y, por otra parte, lo que uno hace por sí mismo a veces no está lejos de lo que sucede no por causa de uno mismo. En concreto, obrar por apetito puede, en ciertos casos, coincidir con algo que ocurra por naturaleza. Aristóteles no da este paso, pero no impide darlo. Sugiere esta hipótesis, en el cap. 11, una nueva clasificación —una recalificación— "de los apetitos o deseos o pasiones (tôn dè epithymôn)", que son "unos (hai mèn) irracionales (álogoi) y otros (hai dè) racionales (metà lógou)" (1370a19). La novedad radica en los contenidos: los apetitos irracionales son, en buena parte, necesidades; los apetitos racionales, más bien, son pasiones.

En I/11 denomina "irracionales (alógous) cuanto (hósas) se apetece (epithymoûsin) sin necesidad de seducción (mè ek toû hypolambánein) y son tales (eisìn dè toiaûtai) cuantos (hósai) se dice (légontai) que son (eînai) por naturaleza (phýsei), tal como (hósper) los que resultan del cuerpo (hai dià toû sómatos hypárkhousai)" (1370a20-22). Aparte del concepto, son apetitos que surgen sin que exista un objeto, algunos de los ejemplos dejan poco margen para la duda: se trata de necesidades naturales. Así, "el alimento (trophês), la sed (dípsa), el hambre (peîna),... la sexualidad (aphrodísia)" (1370a22-24). Es claro que en estos casos —e incluso en los otros apetitos enumerados: "por cada alimento (kath' hékaston trophês),... del gusto (perì tà geusta),... del tacto (tà aptá)... del oído y la vista (kaì akoén kaì ópsin)" (1370a23-25)— obra la naturaleza dejando más o menos margen —a veces ninguno— al sujeto. De todas maneras, el filósofo no indica aquí nada a este respecto y en ese sentido.

Por otro lado, serían apetitos "racionales (metà lógou dè) cuanto (hósa) se apetece (epithymoûsin) a consecuencia de persuasión (ek toû peisthênai)" (1370a25-26). En este caso, los apetitos o deseos o pasiones surgen por la existencia —la aparición— de un objeto: "pues muchas cosas (pollà gàr) apetece —se desea— (epithymoûsin) verlas (kaì theásasthai) y tenerlas (kaì ktésasthai) por haber oído (akoúsantes) y estar persuadido (kaì peisthéntes)" (1370a26-27). Quizá podríamos aquí hablar, propiamente, de pasiones, que además pueden superponerse a aquellas necesidades naturales.. Lo que no excluye la

deliberación: la reflexión y el cálculo acerca de esos objetos atrayentes. Es más, la racionalidad estaría ya en el origen —el comienzo, el arranque— de estos apetitos: en la persuasión, en el trabajo de la palabra[265].

En la *Étc.Nic.*, en el libro III, Aristóteles penetra en el interior del sujeto, escruta su funcionamiento como agente y examina la estructura de la acción regresivamente: retrotrayéndose a la elección (cap. 2), pasando por la deliberación (cap. 3), hasta llegar a la voluntad (cap. 4). Reconstruye el proceso de generación-producción del acto siguiendo el camino inverso, remontándose desde la acción hasta la volición que está en su origen.

A su entender, la deliberación y la elección versan, exclusivamente, sobre los medios: sobre cuáles emplear, cómo utilizarlos o cómo conseguirlos. ¿Y los fines? Para Aristóteles, en su concepción del sujeto humano, el fin lo pone la voluntad.

Aparentemente, pues, en la concepción aristotélica, no habría libertad en la voluntad, ya que cada uno, según su carácter, quiere el bien: unos, bienes verdaderos; otros, falsos bienes. Sí la habría en la acción: en la medida en que uno pueda escoger entre varias conducentes a un fin. Ahora bien, si la acción es libre, también habrá, por vía de consecuencia, libertad en la voluntad. Así argumenta el estagirita en III/5.

En resumidas cuentas, en los planteamientos aristotélicos —y según él en la práctica jurídica helena— la acción es, antes de nada y por lo general, voluntaria e imputable al agente, quedando poco margen para la involuntariedad y la exención o atenuación de la responsabilidad del sujeto.

III.1.18 Agentes y ocasiones: la disposición a la injusticia

Tras el examen de las causas, Aristóteles, en la *Ret.*, prosigue su indagación en la injusticia, abordando en el cap. 12 "con que disposición (pō̲s d' ékhontes) y contra quienes

---

[265] En suma, entre los apetitos racionales e irracionales, "l'*hupolêpsis* et la *pistis* font la différence. Seront médiatisés les désirs qui peuvent être dits "raisonnés" du fait qu'ils naissent d'une "conception de l'esprit" (*hupolêpsis*) et/ou d'une persuasion (*pistis*). Les uns renvoient donc à une représentation médiatisée, alors que les autres renvoient à une représentation immédiate, voire à une absence de représentation. Tel est le sens de l'opposition *meta logou/alogos*: est dit *meta logou* ce qui provient d'un certain mouvement de l'esprit, mouvement défini par le savoir-faire une unité à partir d'une multiplicité due à la répétition" (Labarrière 2005: 102-103).

(kaì tínas)" (1372a4-5) se perpetra. Verdaderamente, examina las condiciones en que cabe que se produzca —se realice— la acción injusta: las situaciones —las posiciones de los sujetos, agente y paciente— que propician —que favorecen e incluso tal vez provocan— la comisión de injusticias[266].

Se obra injustamente "cuando (hótan) se cree (oíontai) que es posible (dynatòn eînai) que la acción salga bien (tò prâgma prakhthênai), y posible para uno mismo (kaì autoîs dynatón), bien por pasar inadvertido (eíte àn latheîn) después de hacerla (práxantes), o no habiendo pasado desapercibido (è mè lathóntes) por no sufrir juicio (mè doûnai díken), o sufriéndolo (è doûnai) pero (all') por ser (eînai) menos (eláttо) la pena (tèn zemían) que la ganancia (toû kérdous) para uno mismo (autoîs) o de aquellos que a uno le interesan (è ôn kédontai)" (1372a5-9). Con otras palabras, es probable que un sujeto se lance a cometer una injusticia cuando piensa que le es posible: 1) pasar desapercibido; 2) quedar impune, a pesar de no pasar desapercibido; 3) salir ganando, a pesar de no quedar impune.

Que la injusticia resulte imperceptible o impune o que compense depende de diversos factores —Aristóteles ofrece una extensa relación (1372a11-b23)— que podemos agrupar refiriéndolos al sujeto, sus relaciones y la acción. Y también depende de la víctima, de su vulnerabilidad e indefensión.

En primer lugar, la índole del sujeto puede favorecer la comisión de injusticia, sea porque aquella facilite que esta o pase inadvertida o quede impune. Así, propenden a la injusticia, animados por la perspectiva de la impunidad, aquellos que son hábiles para hablar, para actuar y para pleitear. Y, por otra parte, es más probable que queden ocultos aquellos cuyos rasgos son incompatibles con la injusticia cometida (por ejemplo, un débil que practique una violencia o un pobre y feo un adulterio, dice Aristóteles) o que gocen de buena fama. Al contrario, la mala fama también hace a uno propenso a la injusticia. Y la riqueza, que ayuda tanto a ocultarse uno como a lograr la impunidad. Por su parte, y de otro modo, la pobreza favorece asimismo la comisión de injusticia: quizá empuja a la injusticia... en cualquier caso, la propicia porque —como sucede con la mala fama— ya no se tiene nada o poco que perder.

---

[266] "Aristotle's Contribution on Criminology": sobre el agente y las víctimas (Hamburger 1971: 75-78).

En segundo lugar, influyen las relaciones del sujeto. Si el infractor tiene amigos, muchos amigos o amigos poderosos o ricos, o es amigo de la víctima o de los jueces... todo esto favorece la impunidad: esquivar los procesos, aplazarlos *sine die* o corromper a los tribunales. Y ser amigo de la víctima también facilita pasar inadvertido, así como no tener enemigos o, al contrario, tener muchos.

En tercer lugar, los rasgos de la acción pueden facilitar el ocultamiento o la impunidad. Que la injusticia sea manifiesta y enorme favorece, por inesperada, la comisión. Y también que se trate de cosas de las que quepa pensar que cabe obtener indulgencia. Por ejemplo, cuando la acción se puede enmascarar y hacerla aparecer ora como un error ora como una injusticia pero ajena a la voluntad del sujeto. Tal sucede, por ejemplo, cuando la acción puede parecer producto de la necesidad. ¿O serlo? Es el caso de la pobreza, que constituye un supuesto particular.

Encontramos aquí, entre los supuestos en que cabe obtener indulgencia, el *continuum* entre lo hecho por uno mismo y no por uno mismo, es decir, por otra causa. En la medida en que se diluye la responsabilidad propia, e intervienen otras causas, se torna posible lograr indulgencia o, incluso, la completa remisión. Se hallan en esta situación "aquellos que (oîs) pueden hacer (àn endékhetai) que sus acciones (prâxai) parezcan (dóxai) por azar (dià týkhen) o por necesidad (è di' anágken) o por naturaleza (è dià phýsin) o por costumbre (è di' éthos) y en general (kaì hólos) que cometieron un error (amarteîn) pero no una injusticia (allà mè adikeîn)" (1372b17-18). Obviamente, si se procura disfrazar así —presentar bajo esa apariencia— lo que se hace, es porque, cuando la acción realizada se debe en alguna medida a una de esas causas, disminuye gradualmente e incluso desaparece por completo la responsabilidad del sujeto. El estagirita alude, en concreto, a la necesidad.

En efecto, la carencia o necesidad también propicia la comisión de injusticia: "cuantos (hósoi) estén en necesidad (àn endeeîs ôsin)" (1372b19-20). Esta circunstancia explica la comisión, mas no siempre exculpa de la injusticia o ni siquiera favorece la indulgencia. Pues "de dos maneras (dikhôs) se está (eisin) en necesidad (endeeîs): bien de lo necesario (è gàr hos anagkaíou), como los pobres (hósper hoi pénetes), bien de lo superfluo (è hos hyperbolês), como los ricos (hósper hoi ploúsioi)" (1372b20-21). La necesidad de los ricos explica su propensión a la injusticia, a determinadas injusticias; la

de los pobres explica también por qué el pobre no se para ante la injusticia —"a causa de su pobreza (he di' aporían) no tiene nada (medèn héxei) que perder (hó ti apolése,)" (1372a36)—, pero además puede atenuar su responsabilidad, cuando la injusticia perpetrada atañe a lo necesario. Alegando su estado de necesidad le cabe esperar obtener indulgencia.

Además de las facilidades para el ocultamiento o para la impunidad, también propicia la injusticia otro factor: que, aún siendo descubierta y sancionada, el balance sea positivo para el infractor. O sea, en general, cuando "por una parte las ganancias (tà mèn kérde) son evidentes —seguras— (phanerà) o grandes (è megála) o están cerca (è eggýs) y por otra parte los castigos (hai dè zemíai) son pequeños (mikraì) u obscuros —inciertos— (è aphaneîs) o están lejos (è pórro)" (1372a37-b1). Y, a mayor abundamiento, cuando no hay proporción entre el beneficio esperable y el castigo posible, cuando la injusticia resulta ventajosa por la diferente índole de la punición y la ganancia o por la inmediatez de una y la tardanza de la otra. Así, la inmediatez de la ganancia azuza a los incontinentes, mientras que la expectativa del beneficio anima a los prudentes a soportar una penalidad inmediata.

Y también son propensos a la injusticia, porque el saldo les parece favorable, "aquellos (hoi) que muchas veces (pollákis) o no han sido descubiertos (è lelethótes) o han quedado sin castigo (è mè ezemioménoi)" (1372b8-9). De modo semejante, "aquellos (hoi) que muchas veces (pollákis) han fracasado (apotetykhekótes)" (1372b9), es decir, aquellos que reiteradamente lo han intentado pero no consiguieron pasar de la tentativa. Y, finalmente, como ya dijimos, aquellos "a los que (oîs) les es posible (àn ê,) obtener indulgencia —equidad, benignidad— (toû epieikoûs tykheîn)" (1372b19).

III.1.19 Víctimas y ocasiones: la fragilidad ante la injusticia

El estagirita concluye su exposición de la injusticia con una indagación sobre las víctimas, los sujetos que representan un probable objeto de la acción injusta. Con este examen, en el cap. 12, se prolonga la indagación anterior sobre la probabilidad de la injusticia. Obviamente, esta probabilidad —que se lleve a cabo un acto injusto— aumenta con la vulnerabilidad e indefensión de la víctima potencial.

En general, la injusticia se comete “contra los que tienen (toùs ékhontas) aquellas cosas (ôn) de las que uno carece (autoì endeeîs) sea para lo necesario (è eis tanagkaîa) sea para lo superfluo (è eis hyperokhèn) sea para lo provechoso (è eis apólausin)” (1372b24-25). Ahora bien, para decidirse a actuar contra ellos influyen grandemente su vulnerabilidad y/o su indefensión, así como las opciones para minorar —disfrazar y rebajar— u ocultar la injusticia. Aristóteles ofrece una prolija relación de circunstancias, que, en nuestra opinión, cabe remitir a cuatro factores: vulnerabilidad, indefensión, existencia de pretextos y facilidad de ocultamiento. Son factores interrelacionados: unos pueden conllevar otros o conducir a otros.

En primer lugar, son vulnerables —es decir, objeto fácil de la injusticia— los no precavidos, los descuidados, los tímidos, aquellos que nunca o, al contrario, ya muchas veces fueron víctimas, los enemigos y, por distinta razón, los amigos, los que están cerca, los que no tienen amigos, etc. Algunas de estas circunstancias —la verdad, todas en alguna manera— también limitan la capacidad de defensa de la víctima.

En segundo lugar, padecen indefensión —es decir, les resulta difícil o imposible llevar o llevar con éxito la injusticia ante los tribunales— los que están lejos, los calumniados, los que carecen de habilidad de palabra y obra y, en definitiva, para pleitear, los extranjeros y los trabajadores, en general —y de otra manera— los indulgentes, etc. Ciertamente, los indefensos resultan además vulnerables a la injusticia: porque no van a poder defenderse, o poco o mal. Y también los pretextos y el ocultamiento influyen en la indefensión y, por lo tanto, en la vulnerabilidad.

En tercer lugar, son pretextos las injusticias, males, agravios y similares que se le pueden achacar a la víctima potencial o a otros con ella relacionados, sea porque efectivamente los cometieron sea porque se les puede atribuir la intención de hacerlo. En estos casos, y en especial cuando la injusticia inferida es semejante a la que sirve de pretexto, las acciones parecen menos injustas e incluso pueden pasar por un acto de justicia.

En cuarto lugar, incrementa el riesgo de injusticia y de tornarse víctima que la acción injusta sea ocultable, frecuente —una infracción practicada por muchos—, una pequeñez, perdonable. Si la acción es frecuente, “parece (oíontai) que se habrá de alcanzar (teúxesthai) el perdón (syggnómes)” (1373a28-29). Si la injusticia es pequeña o

perdonable, “parecería (dóxeien àn) que uno reclama (ho epexión) por amor a pleitear (philodikeîn)” (1373a36).

De varias maneras una acción puede ser ocultable o resultar imperceptible. Suman invisibilidad, vulnerabilidad e indefensión, las injusticias sobre “aquellas cosas (hósa) que los que las sufren (hoi adikethéntes) se avergüenzan (aiskhýnontai) de decir (légein): por ejemplo, los ultrajes (hýbreis) a las mujeres de la casa (gynaikôn oikeíon) o contra uno mismo (è eis autoùs) o los hijos (è eis yieîs)” (1373a29-31). Las víctimas quedan atrapadas en su propia dificultad —en su vergüenza— para poner de manifiesto la injusticia (cuya publicidad, encima, les perjudica). Ahora bien, si el amo —el hombre— tiene ese problema, ¿que sucederá con las víctimas directas, como las mujeres o los hijos? Ellas, en especial las mujeres, serán aún más frágiles.

III.1.20 El delito

Tras esas disquisiciones acerca de la injusticia (causas, sujetos, circunstancias), desarrolladas en el cap. 10 y en el 12, Aristóteles pasa a hablar de los delitos: “distingamos (diélomen) todos los delitos (tà d’ adikémata pánta) y actos justos (kaì tà dikaiómata)” (1373b1). En este punto, a comienzos del cap. 13, retoma uno de los rasgos definitorios de la injusticia, ir contra la ley (parà tòn nómon) (1368b6-7), que antes, en el cap. 10, solo había apuntado. El otro rasgo pendiente, hacer daño (tò bláptein) (1368b6), lo recordará también aquí, en el cap. 13, y lo tocará, tangencialmente mas con alguna extensión y algún detalle, en el cap. 14.

Acerca de los delitos, precisa dos cosas: qué leyes vulneran, contra quiénes se cometen. En cada caso, al menos en teoría, tendríamos dos tipos de delitos. Decimos “en teoría”, porque con respecto a las leyes vulneradas —la particular y/o la común— quizá no podamos hablar siempre, propiamente, de delitos: ¿lo serán aquellas transgresiones exclusivamente de la ley común? Nos parece, como ya hemos indicado, que solo excepcionalmente.

De hecho, en I/13, Aristóteles habla de “lo justo y lo injusto (tà díkaia kaì tà ádika)”, que pueden serlo “con respecto a dos leyes (prós te nómous dýo) y con respecto a quienes es (kaì pròs hoús esti) de dos maneras (dikhôs)” (1373b12-3). Y lo que dice de

"las cosas injustas (tà ádika)" (1373b12-3) vale para los delitos: a medias, en lo que respecta a las leyes vulneradas; perfectamente, en lo que toca a los sujetos pasivos, los objetos o las víctimas.

El estagirita señala que lo justo y lo injusto pueden serlo con respecto a la ley común y/o la ley particular y de ello parece seguirse que habrá delitos contra una o contra otra o contra ambas. ¿Los hay solo contra la ley común? En principio, sí. Esa parece la sugerencia y constituye además la opinión del filósofo. Que, al hilo se sus propias indicaciones, se hace necesario matizar. En concreto, a propósito del vínculo que debe existir entre lo que sea delito y su correspondiente tipificación.

Así, el filósofo advierte que los acusados, "aunque muchas veces (pollákis) reconocen (homologoûntes) haberlo hecho (peprakhénai), no están de acuerdo (oukh homologoûsin) o con la calificación (è tò epígramma) o con aquello a lo que la calificación se refiere (è perì hó tò epígramma)" (1374a1-2). O sea, reconocen haber hecho algo pero discrepan en que eso sea delito o en que sea tal o cual delito. Después de poner varios ejemplos (coger pero no robar, robar pero no sacrílegamente, etc.), concluye: "por eso (dià taûta) sería necesario (déoi eán) con respecto a esas cosas (perì toûton) definir (diorísthai) qué es robo (tí klopé), qué es ultraje (tí hýbris), qué es adulterio (tí moikheía), de tal manera que (hopos), si queremos indicar (boulómetha deiknýnai) si lo hay (eán te hypárkhein) o no lo hay (eán te mè hypárkhein), podamos mostrar (ékhomen emphanízein) la justicia —aquello que es lo justo— (tò díkaion)" (1374a7-10).

En suma, los delitos han de estar perfectamente definidos, de modo que cuando se produzcan habrá de bastar con esgrimir la ley[267]. Obviamente, esa definición —la tipificación— es un cometido exclusivo de la ley particular que, además, es la única que a este título y con tal objeto puede ser invocada ante los tribunales. Como ya dijimos, la ley común está casi siempre por definir: Aristóteles la postula con firmeza, mas apenas dibuja algunos trazos y pone algunos ejemplos.

Por otra parte, en I/14, cuando versa "acerca del delito (adikématos) mayor (meízonos) y menor (kaì eláttonos)" (1375a21), Aristóteles menciona "aquel contra lo justo no escrito (hò parà tà ágrapha díkaia)" (1375a16). Sin embargo, parece referirse, más que a un delito, a una infracción moral: al quebrantamiento de algo "no impuesto (mè di'

[267] Un eco contemporáneo: "funciones de positivación" (Höffe 2003: 179-190).

anágken)” (1375a16-17) y “sin castigo (azémia)” (1375a19-20). Ahora bien, esto no significa que no haya delitos contra la ley común: lo que sucede es que esta habitualmente se halla —o debería estar— vertida en la ley particular. Por esta misma razón, puede hablarse de delitos contra la ley común, no contemplados o preteridos por alguna legislación particular. Que, además de infringir una ley particular, contravenga la ley común torna más grave al delito.

Menos intrincada, y nada problemática, resulta la otra distinción: con respecto a los sujetos objeto de la injusticia (en I/13). Así, “por lo que respecta a los delitos (kaì tadikémata) y a los actos justos (kaì tà dikaiómata), de dos modos es posible (dikhos éstin) cometer injusticia (adikeîn) y hacer justicia (kaì dikaioprageîn): o contra uno determinado (è pròs hena) o contra la comunidad (è pròs tò koinón)” (1373b21-23). El filósofo ejemplifica esta distinción con el adulterio, contra particulares, y la deserción o recusa de la milicia, contra la comunidad. Un hurto o un robo podría ir ora contra uno, si el bien sustraído pertenece a un particular, ora contra la comunidad, si el bien sustraído es comunal (por ejemplo, si pertenece al tesoro público).

En resumen, “todos los delitos (apánton dè tôn adikemáton)” serán “unos (tôn mèn ónton) contra la comunidad (pròs tò koinòn) y otros (tôn dè) contra uno o varios (pròs állon kaì pròs állous)” (1373b25-26). La disyunción no es exclusiva: hay delitos que afectan simultáneamente a algún particular y a la comunidad.

Habría ademas un supuesto especial, contemplado en la *Étc.Nic.*, en V/11: la injusticia contra uno mismo. Aristóteles liga este asunto con otra cuestión: la voluntariedad en el padecimiento de la injusticia, tratada en V/9.

El filósofo no acepta, en el cap. 11, la injusticia contra uno mismo. En general, no admite esa posibilidad porque, según argumenta en el cap. 9, la voluntariedad elimina la injusticia y porque, para que esta se produzca, debe haber dos sujetos, resultando uno de ellos dañado. Si solo hay un sujeto, este no se daña si hace lo que quiere.

Sin embargo, resulta obvio que uno puede dañarse voluntariamente: lesionarse, incluso matarse. Pues bien, a este respecto, nuestro autor rechaza y condena el suicidio que, en su opinión, no es una injusticia contra uno mismo, sino contra la ciudad: “por eso también (diò kaì) la ciudad (he pólis) lo castiga (zemioî)” (1138a13-14). El suicidio, en los términos de la *Ret.*, afecta a un particular, pero antes de nada y sobre todo a la comunidad.

En la *Ret.*, llegado a ese punto, en I/13, Aristóteles recapitula recordando otros elementos de la injusticia: el daño y la voluntariedad. Así, señala que "sufrir injusticia (tò adikeîsthai) es padecer (tò páskhein) cosas injustas (tà ádika) realizadas voluntariamente (hypò hekóntos)" (1373b27-28). Es propio de la injusticia: que el que la padece "reciba daño involuntariamente (akousíos bláptesthai)" (1373b30); y que el que la haga obre voluntariamente, que "la acción injusta (tò adikeîn) sea voluntaria (hekoúsion eînai)" (1373b28-29). Como remacha un poco más adelante: "pues en la intención (en gàr tê, proairései) residen la maldad (he mokhthería) y la injusticia (kaì tò adikeîn)" (1374a11-12).

"De manera que necesariamente (hóst' anágke) —en resumen y en conclusión— todas las querellas (pánta tà egklémata) serán (eînai) o relativas a la comunidad (è pròs tò koinòn) o relativas a algún particular (è pròs tò ídion), contra alguien que obró o por ignorancia e involuntariamente (è agnooûntos kaì ákontos) o voluntariamente y sabiéndolo (è hekóntos kaì eidótos) y, de estas (toúton), unas a consecuencia de una elección (tà mèn proeloménou) y otras como resultado de una pasión (tà dè dià páthos)" (1373b33-36).

De ahí, como ya dijimos, la necesidad de tipificación, de definición de los supuestos delictivos: porque "la discusión (he amphisbétesis) versa sobre si algo (perì toû) es injusto y malo (ádikon eînai kaì phaûlon) o no es injusto (è mè ádikon)" (1374a10-11). Y, además, sobre si hubo, o no, intención, porque en ella, como también señalamos, residen "la maldad (he mokhthería) y la injusticia (kaì tò adikeîn)" (1374a11-12).

En el cap. 14, Aristóteles concluye su reflexión sobre los delitos con unas consideraciones acerca de su gravedad, que será mayor o menor según la incidencia de diversos factores, que podemos agrupar refiriéndolos ora al daño causado ora al sujeto agente ora a las normas quebrantadas.

A propósito del daño causado, el filósofo habla de injusticia y de daño. En su opinión, "el delito (adíkema dè) es mayor (meîzon) según proceda (hoso, àn ê,) de una injusticia mayor (apò meízonos adikías)" (1374b24). Bajo este término, injusticia, recoge no solo el daño efectivo sino el potencial: en algunos casos es necesario evaluar el delito, no solo por lo hecho, sino además "por lo que existe (ek toû enypárkhein) en potencia (tê, dynámei)" (1374b27-28). Por ejemplo, en un robo sacrílego, la cantidad sustraída puede ser ínfima, pero para el estagirita sería necesario además tener en cuenta la potencialidad:

“pues quien (ho gàr) roba (klépsas) tres semi-óbolos sagrados (tría hemiobélia ierà) podría cometer cualquier injusticia (kàn hotioûn adikéseien)” (1374b28-29).

Otra veces, sin embargo, la gravedad “se juzga (krínetai) por el daño (ek toû blábous)” (1374b30-31). Se trata, ahora, del perjuicio efectivo. El delito será mayor si el daño tiene difícil remedio o no lo tiene en absoluto: aquel daño “del cual (oû) no hay (mè estin) remedio (íasis)” (1374b32). También aquel “del cual (oû) no hay (mè estin) un castigo igual (íse timoría), sino que todo castigo (allà pâsa) es más pequeño (eláttōn)” (1374b31). Igualmente, la brutalidad incrementa la gravedad: “cuanto más brutal (tò theriodésteron), mayor delito (adíkema meîzon)” (1375a7).

Con respecto al sujeto, aumenta la gravedad del delito: “haberlo hecho (pepoíken) él solo (hò mónos) o el primero (è prôtos) o después de pocos (è met’ olígon)” (1375a3). También son agravantes la reincidencia y la premeditación: “cometer muchas veces lo mismo (tò pollákis tò autò amartánein)” (1375a3-4); y actuar propositadamente: “lo hecho con premeditación (hò ek pronoías), más grave (mâllon)” (1375a8). Otro factor agravante sería lo que podríamos denominar la “pertinencia”: cometer aquel delito “por cuya causa (di’ hò) se han buscado y hallado —o sea, establecido— (àn zetethê, kaì eurethê,) medios de prevención (tà kolýonta) y de castigo (kaì zemioûnta)” (1375a4-5). Por ejemplo, que alguien cometa aquel delito que una ley acaba de prohibir. Por último, que el infractor suscite más temor que compasión.

En cuanto a las normas quebrantadas, pueden ser muy variadas: privadas, como los contratos; legales, propias de la justicia escrita; morales, propias de la justicia no escrita. Y pueden superponerse y sumarse las unas a las otras, incrementando la gravedad del delito: “pues muchos delitos juntos (pollôn gàr adikematon) producen uno superior (hyperokhé)” (1375a10-11).

En la *Étc.Nic.*, en V/8, nuestro autor clasifica los daños en equivocaciones, infortunios e injusticias:

1) las equivocaciones son de dos tipos, que pueden combinarse: 1) los daños hechos con ignorancia; y 2) los daños no imprevisibles hechos sin malicia;

2) los infortunios: los daños imprevisibles, accidentales;

3) las injusticias, también de dos tipos:

1) “cuando (hótan dè) se obra a sabiendas (eidòs mèn) pero sin deliberación

(mè probouleúsas dé) es injusticia (adíkema)" (1135b20-21), por ejemplo, cuando se actúa "por ira (dià thymòn) o por otras pasiones (kaì álla páthe)"... que sean "inevitables (anagkaîa) o naturales (è physikà) en los seres humanos (toîs anthrópois)" (1135b21-22);

2) "cuando (eàn dè) se daña (blápse,) con intención (ek proairéseos)" (1136a1), es decir, habiendo una decisión y una deliberación previas.

Aristóteles realiza estas distinciones pensando en términos éticos (y teniendo en perspectiva la calificación moral del agente: justo —virtuoso— o no), pero también jurídicos, teniendo en perspectiva la calificación legal-judicial del acto: injusticia —delito—, o no, y su mayor o menor gravedad.

III.1.21 Los argumentos judiciales

Aristóteles concluye su exposición de la retórica judicial —y el libro I— versando en el cap. 15 "sobre los argumentos llamados no técnicos (perì dè tôn atékhnon písteon)" (1375a21), que son: "leyes (nómoi), testigos (mártyres), contratos (synthêkai), confesiones (básanoi), juramento (hórkos)" (1375a24-25). Constituyen el repertorio de lo que es alegable o aducible en jucio. Ya referimos lo relativo a las leyes: los otros cuatro puntos reciben un tratamiento similar. De lo que se trata es de ofrecer argumentos para su posible utilización ante los tribunales, según estos medios de prueba (testigos, contratos, confesiones, juramentos) obren a favor o en contra de las pretensiones del interesado. Al hilo y al margen de semejante finalidad, el estagirita vierte consideraciones de interés.

De los testigos y de los testimonios, el filósofo ofrece algunas clasificaciones. En su opinión, "los testigos (mártyrés) son de dos clases (eisin dittoí), los antiguos (hoi mèn palaioì) y los recientes (hoi dè prósphatoi) y, de estos últimos (toúton), los que (hoi mèn) participan del peligro —del acusado— (metékhontes toû kindýnou) y los que (hoi d') están fuera (ektós)" (1375b27-28). Los que participan del peligro —"si pareciere que mienten (àn dóxosi pseúdesthai)"(1376a13)[268]— "son solo testigos (mónon mártyrés eisin) acerca de si sucedió (ei gégonen) o no (è mé), si es (ei éstin) o no (è mé)" (1376a13-14). Estos "no

[268] Es decir, aquellos que, si se estimase que mienten, participarían de la responsabilidad imputada al encausado (siendo considerados, por ejemplo, encubridores, cómplices, etc.).

son testigos (ou mártyres) acerca de la cualidad (perì dè toû poîon)" (1376a14-15), a diferencia de los antiguos y de los recientes pero que están fuera de ese peligro, cuyos testimonios inciden sobre "si es justo (ei díkaion) o injusto (è ádikon), si es conveniente (ei symphéron) o inconveniente (è asýmphoron)" (1376a15-16). En suma, los que participan del peligro serían testigos acerca de los hechos, mientras que los otros lo serían acerca del derecho.

Mas, atención con los testigos y testimonios acerca del derecho: no se trataría de jurisconsultos o magistrados ni, tampoco, de opiniones jurídicas. En efecto, dice el filósofo: "denomino antiguos (légo dè palaioús) a los poetas (mèn toús te poietás) y a los juicios (kríseis) que son (eisìn) conocidos (phaneraí) de cuantos otros —son— famosos (hóson állon gnorímon)" (1375b29-30). Se trata pues de fuentes —voces-textos— con alguna autoridad, que permitan —posibiliten— apoyar una pretensión de justicia (o, al contrario, rechazar una amenaza de injusticia). A través de esas voces-textos cabe allegar, por ejemplo, la ley común. No son fuentes jurídicas.

Y tampoco son fuentes jurídicas, aunque en algún caso pudieran serlo, los testigos "recientes (prósphatoi dè): cuantos famosos (hósoi gnórimoì) opinaron (kekríkasin) algo (ti), pues sus juicios (gàr hai toúton kríseis) son útiles (khrésimoi) para los que disputan (toîs amphisbetoûsin) sobre las mismas cosas (perì tôn autôn)" (1376a8-9). En algún caso, pues, podría tratarse de un precedente judicial. Mas, por lo que parece (Aristóteles no dice nada al respecto), no constituiría un supuesto especial, sino una autoridad como las otras. Es más, en general, visto ese silencio y dados esos cinco argumentos (leyes, testigos, contratos, confesiones, juramentos), en el sistema judicial en que piensa el filósofo no tiene especial consideración el precedente judicial. Tampoco, si la hubiere, la opinión de jurisconsultos o jurisprudentes.

Finalmente, "los testimonios (hai martyríai) son (eisì): bien unos (hai mèn) sobre uno mismo (perì autoû) bien otros (hai dè) sobre la parte contraria (perì toû amphisbetoûntos), bien unos (hai mèn) sobre el caso (perì toû prágmatos) bien otros (hai dè) sobre el carácter (perì toû éthous)" (1376a24-26). O sea, que pueden recaer sobre uno y sobre el contrario, y hacerlo ora sobre la cosa (si fue o no, si es justo o no, etc.) ora sobre la persona (si es o no de tal manera). Con estos últimos testimonios, lo que se pretende es reforzar o debilitar la credibilidad de la persona y por esa vía influir en la demostración de

los hechos, si los hubo o no, y en su calificación, como justos o injustos.

Sobre los contratos, predomina el enfoque pragmático: "su uso (tosaúte tôn lógon khrêsis) es (estin) para confirmarlos (aúxein) o borrarlos (è kathaireîn) o para hacerlos dignos de crédito (è pistás poeîn) o dejarlos privados de crédito (è apístous): si convienen a uno (eàn mèn autô, hypárkhe,), dignos de crédito y válidos (pistás kaì kyrías); si a la otra parte (epì dè toû amphisbetoûntos), lo contrario (toúnantíon)" (1376a34-1376b2). En consecuencia, el filósofo ofrece argumentaciones para emplear según el contrato resulte favorable o inconveniente para los propios intereses. Algunas de sus observaciones sobrepasan ese valor —ese uso— pragmático.

Por una parte, cuando "se reconoce (homologouménes) que hay contrato (d' eînai tês synthékes) y que es favorable (oikeías mèn oúses)" (1376b5-6), los argumentos utilizables recuerdan la vinculación de los contratos —sus nexos— con las leyes y con el trato —la convivencia— entre los seres humanos... así como la naturaleza contractual de las leyes y los acuerdos.

Así, las leyes respaldan los contratos: "los contratos (hai mèn synthêkai) no tornan (ou poioûsi) válida (kúrion) a la ley (tòn nómon), pero las leyes sí (hoi dè nómoi) a los contratos (tàs synthékas) conformes con las leyes (katà nómous)" (1376b8-9). Por este motivo, porque cuentan con la fuerza de las leyes, y por la analogía existente entre unos y otras, "pues el contrato (he gàr synthéke) es una ley (nómos estìn) privada —particular— (ídios) y limitada —parcial— (kaì katà méros)" (1376b6-7), los contratos han de cumplirse. Pero es que, además, la analogía también funciona en sentido inverso: "en general (hólos) la propia ley (autòs ho nómos) es (estín) una especie de contrato (synthéke tis), de modo que (hóste) quien (hós tis) desacredita (apisteî) o anula (è anaireî) un contrato (synthéken), anula (anaireî) las leyes (toús nómous)" (1376b9-11). En suma, que vulnerar un contrato es atentar tanto contra la letra y la fuerza —obligante— de la ley como contra la esencia o base —contractual— de la ley.

Y algo similar ocurre con los acuerdos, cuyo paradigma es el contrato: "de modo que (hóste), cuando este queda sin validez (akýron gignoménon), se anula (anaireîtai) el trato (he khreía) de unos con otros (pròs allélous) de los seres humanos (tôn anthrópon)" (1376b12-14).

Por otra parte, cuando el contrato "sea (àn ê,) contrario (enantía) y favorable a los

contrarios (kaì metà tôn amphisbetoúnton)” (1376b15), se recuerda el margen de autonomía de los jueces para fallar y la primacía de las leyes. Así cabrá invocar: “que (hóti) el juez (ho dikastes) es un árbitro (estì brabeutès) de la justicia (toû dikaíou) y no (oúkoun) hay que considerar (skeptéon) el contrato (toûto) sino como (all’ hós) habrá más justicia (dikaióteron)” (1376b19-21). O buscar el apoyo de la ley, mirando “si (ei) es (estí) contrario (enantía) a alguna (tini) o de las leyes escritas (è tôn gegramménon nómon) o de las comunes (è tôn koinôn), y de las escritas (kaì tôn gegramménon) o a las propias (è toîs oikeíois) o a las ajenas (è toîs allotríois)” (1376b24-26).

Respecto a “las confesiones obtenidas por medio de tormentos (hai dè básanoi)”, dice el filósofo que “son (eisin) testimonios especiales (martyríai tinés), que parecen tener (ékhein dè dokoûsi) credibilidad (tò pistón), porque (hóti) las acompaña (prósestin) una coacción (anágke tis)” (1376b31-32). Frente a esta opinión, y a pesar de actuar de modo pragmático (aceptándolas o no según convenga), el estagirita las rechaza de plano.

En su opinión, “si fueran (eán te osi) adversas (hypenantíai) y favorables al contrario (kaì metà toû amphisbetoûntos), se pueden refutar (dialýoi àn) diciendo (légon) la verdad (tis talethê) sobre el género entero (kath’ hólou toû génous) de las confesiones en tormento (ton basánon)” (1377a1-3). Y la verdad es que el tormento —la coacción, la violencia— no garante la aparición de la verdad sino que, al contrario, propicia la producción de una mentira. En sus palabras: “es necesario (deî dè) decir (légein) que no son (hos ouk eisín) verdaderas (aletheîs) estas confesiones (hai básanoi)” (1377a7-8).

Por último, “acerca de los juramentos (perì d’ hórkon)” (1377a8), examina la conveniencia y los argumentos para brindar o aceptar el juramento, ya uno ya el adversario. Y, finalmente, ofrece argumentos para el caso de incurrir en contradicción con respecto a un juramento anterior, sea uno mismo sea el adversario. De sus opiniones parece seguirse que el juramento era un elemento habitual pero no decisivo en los juicios.

En la *Const.At.* encontramos abundante información sobre la administración de la justicia, sobre las magistraturas y procesos judiciales, sobre los tribunales y los juicios[269]. Nada —casi nada—, sin embargo, sobre la argumentación judicial, incluso cuando se versa sobre la intervención de las partes en el desarrollo de los juicios (*Const.At.*, 67/1-5).

[269] Vid. III.2.8, III.2.9 y III.2.10.

III.2. *CONSTITUCIÓN DE ATENAS*

La *Cons.At.* que nos legó Aristóteles[270] no es un texto legal, sino una descripción de la historia, primero, y del presente, después, constitucionales atenienses, destacando esencialmente la morfología y el funcionamiento de las instituciones de la ciudad. Por eso, a pesar de no ser su tema, la justicia es, en sus páginas, ampliamente tratada, en sus diversos aspectos institucionales.

La *Const.At.* ofrece una perspectiva general y unas indicaciones puntuales que iluminan en sesgo la realidad jurídico-política de Atenas y, con ello, proyectan una luz indirecta sobre la reflexión —los textos— del estagirita acerca de la justicia y el derecho. No olvidemos que en este escrito hallamos el contexto jurídico-político en el que piensa y sobre el que piensa el filósofo[271]. Sin duda, manejó otras referencias, pero la *Const.At.* contiene un paradigma de democracia realmente existente[272]. Por ello, examinarla con cuidado resulta de gran interés en nuestra indagación.

---

[270] "The Authorship of the *AP*" (Keaney 1992: 12-14). Keaney rubrica la autoría exclusiva de Aristóteles. Rhodes piensa que la redacción material puede deberse a un discípulo: "on the evidence which we have, Aristotle could have written this work himself, but I do not believe he did" (Rhodes 1983: 63).

[271] Para Nagle, sin embargo, "when Aristotle spoke of *the* city-state and *the* household, he was not basing his generalizations on a single city such as Athens, but on the actual universe of *poleis*, all 1500 of them, stretching, as Plato said, from Phasis in Georgia to the Pillars of Heracles at the western end of the Mediterranean" (Nagle 2006: IX). En concreto, contrapone "Aphytis versus Athens" (Nagle 2006: 53-58, 74-75).

[272] Según Strauss, el filósofo vería en la democracia ateniense una forma extrema o popular: "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy" (Strauss 1991: 212-233). En el mismo sentido, Samaranch 1991: 273-288. No compartimos esas visiones: a nuestro entender, el estagirita sería a fin de cuentas un crítico constructivo de la democracia.

III.2.1 Panorámica general

En la *Const.At.* tendríamos pues dos partes[273]: una, referida a la historia, del cap. 1 al 41; y otra, a referida al presente, del cap. 42 al 69. No reciben un tratamiento muy diferente. En general, lo que nuestro autor hace es describir la organización institucional de la ciudad de Atenas. Aunque también colacione algunas leyes, o aluda a ellas, y en la primera parte, en especial, narre acontecimientos.

Los primeros capítulos, del cap. 1 al cap. 3, versan sobre el orden antiguo, los orígenes y primeros tiempos de Atenas. En el cap. 4, se expone la constitución —el régimen— de Dracón.

Del cap. 5 al cap. 13, se abordan la constitución y leyes de Solón, los acontecimientos en que se dieron, junto con la perspectiva del protagonista.

Del cap. 13 al cap. 17, se narran las peripecias, y gobiernos, del tirano Pisístrato. Y después, del cap. 17 al cap. 20, las peripecias y gobiernos de sus sucesores, también tiranos.

En el cap. 20, comienza la historia de la democracia, que llega hasta el cap. 28. Son los tiempos de Clístenes, Arístides, Temístocles, Efialtes, Pericles, Tucídides, Terámenes, etc.

Del cap. 29 al cap. 32, se aborda la instauración de la oligarquía y de la constitución de los Cuatrocientos. Después vienen la caída de los Cuatrocientos, cap. 33, y la tiranía de los Treinta, del cap. 34 al cap. 38. Los últimos de estos, del cap. 36 al cap. 38, narran los levantamientos —la guerra— contra los Treinta, hasta el derribo de su tiranía.

El cap. 39 y el cap. 40 incluyen la paz que significa el retorno a la democracia, el régimen vigente en la época del estagirita.

Con el cap. 41 acaba la parte histórica: en este, el filósofo hace un repaso sumario de los distintos períodos —o episodios—, en número de diez, hasta llegar al undécimo, el momento constitucional para él presente.

A partir del cap. 42, hasta el 69, se examina la constitución democrática entonces vigente, recorriendo sus instituciones, es decir, los órganos y magistraturas que gobiernan la ciudad. Propiamente este examen comienza en el cap. 43, pues el cap. 42 versa sobre la ciudadanía, el acceso de los jóvenes a la condición de ciudadano.

---

[273] Cfr. "The Unity of the Athpol" (Keaney 1992: 43-49).

En el cap. 43 y en el cap. 44, se ven los órganos supremos de la gobernación, la asamblea y el consejo. Sobre este versan además el cap. 45, el cap. 46 y el cap. 49. En los capítulos intermedios, se exponen magistraturas ligadas al consejo: en el cap. 47, los tesoreros y los vendedores; en el cap. 48, los receptores, los contadores y los rectificadores.

Del cap. 50 al cap. 54, se repasan diversas magistraturas: en el cap. 50, los comisarios de santuarios y los ediles; en el cap. 51, los inspectores de mercados, los inspectores de medidas, los inspectores del pan, los inspectores del puerto; en el cap. 52, los once y los introductores; en el cap. 53, los cuarenta y los árbitros; en el cap. 54, los constructores de caminos, los contadores y sus consejeros, el secretario de la pritanía, el secretario de las leyes,... y otras magistraturas.

Después, del cap. 55 al cap. 59, vienen las magistraturas mayores, algunas solo tradicionalmente mayores. Son los arcontes (cap. 55 y cap. 56), los reyes (cap. 57), los polemarcos (cap. 58) y los tesmótetas (cap. 59). El hilo de estas, el cap. 60 versa sobre los árbitros de los juegos.

El cap. 61 habla de las magistraturas relativas a la guerra, en especial los estrategos.

En el cap. 62, se consignan algunos rasgos generales de las magistraturas: sorteos, sueldos, mandatos.

Los últimos capítulos, del 63 al 69, versan sobre los tribunales: los cuatro primeros (cap. 63, cap. 64, cap. 65 y cap. 66) sobre su constitución; los tres últimos (cap. 67, cap. 68 y cap. 69), sobre su funcionamiento.

III.2.2 Historia constitucional social

Arrancando, prácticamente, de los primordios (ca. 640-625), el estagirita registra la historia constitucional de Atenas hasta la constitución entonces vigente[274], en la época

---

[274] "... that the history of Athenian politics is the development of the constitution toward the democracy of the fourth century, and that this development is the history of the Athenian dê̲mos coming over to power by appropriating functions which originally belonged to other organs of the society. Aristotle never articulates this thesis either in general terms or at specific points, but he develops it piecemeal" (Keaney 1992: 47).

de su vida (384-322) y en el momento de la redacción[275] de la *Cons.At.* (335-323)[276].

El propio Aristóteles, cuando va a comenzar a hablar del presente, resume[277], apretadamente en 41/2, los hitos de la historia anterior[278]. Los nombres de los orígenes y primordios son Ión, Teseo y, como una figura ya no legendaria, Dracón, representante emblemático de un orden despótico. Después vendría Solón[279], "del que tomó principio la democracia (aph' hês arkhè demokratías egéneto)", inaugurando el período democrático, interrumpido luego por la "tiranía de Pisístrato (Peisistrátou tyrannís)", pero retomado por la constitución de Clístenes, "más democrática que la de Solón (demotikotéra tês Sólonos)". Después, siguen los tiempos de auge y caída del "Consejo del Areópago (tèn 'Areopagîtin Boulén)", con el subsiguiente paso de la democracia a la oligarquía, con la "instauración de los Cuatrocientos (he tôn tetrakosíon katástasis)" y, posteriormente las "tiranías de los Treinta y de los Diez (he tôn triákonta kaì he tôn déka tyrannís)" (41/2). Finalmente, retorna el pueblo al poder y retoma el poder el pueblo, restableciendo la democracia[280]. Según antes había apuntado, "entonces, como el pueblo era soberano (kýrios ho dêmos genómenos) en los asuntos (tôn pragmáton), estableció (enestésato) la

---

[275] "... it was written in the 330's and 320's when Aristotle was in Athens, and that is a product of the Aristotelian school; but it continues to be disputed whether Aristotle wrote the work himself or entrusted it to a pupil" (Rhodes 1983: 61). Sobre la fecha de redacción, Rhodes 1983: 51-58.

[276] "... both works are to be dated to the latter part of the 330s" (Keaney 1992: 14).

[277] "If *A.P.* did not engage in original historical research, his value to the modern historian lies in what he preserves of material that is now lost, and in what he shows us of the way in which a fourth-century writer tried to reconcile conflicting sources and to solve historical problems" (Rhodes 1983: 29).

[278] "The Series in Chapter 41" (Keaney 1992: 153-155).

[279] En el examen de la actuación política y la acción legisladora de Solón, Aristóteles, frente a aquellos que creen que aquel "a propósito había hecho las leyes imprecisas (epítedes asapheîs poiêsai toùs nómous)", aduce, como causa, "por no ser posible determinar universalmente lo mejor (dià tò mè dýnasthai kathólou perilabeîn tò béltiston)" (9/2). Esta afirmación condice con lo expresado, en la *Étc.Nic.*, sobre la equidad (muy en especial, 1137b29-30).

[280] Compárese la síntesis de la historia de Atenas, aquí hecha (41/2), con el esbozo de la evolución, a título general, de la monarquía a la democracia, en la *Pol.* III/15 (1286b8-22).

constitución actualmente existente (tè̲n nŷn oûsan politeían)” (41/1).

A nuestros efectos, en esa historia podemos señalar, además del “orden antiguo”, cuatro hitos: la primera constitución (en 621), la instauración de la democracia (en 594), la oligarquía (en 411), la restauración de la democracia (en 403). En este último período, se inscribe, ya, la constitución vigente. En el largo período de 594 a 411 no siempre impera la democracia, sino que se producen diversas convulsiones políticas y en más de una ocasión rigen tiranos. Aproximadamente en 561 comienza la tiranía de Pisístrato[281], que será intermitente y a la que seguirán otras. La democracia retorna y se estabiliza, alrededor del año 508, con Clístenes. Y se mantiene unos cien años.

Aristóteles describe los distintos órdenes constitucionales, los avatares que van experimentando y como van dando paso unos a otros. En todo ello tiene un acendrado protagonismo lo social: la tensión —la lucha— entre ricos y pobres aparece como el motor de las mudanzas y las realizaciones políticas y constitucionales[282]. Ese, el antagonismo socio-económico, no constituye el único factor. De hecho, el filósofo indica también otros, como la guerra: ejemplar y singularmente, en el establecimiento de la oligarquía (29/1). De todas maneras, el protagonismo eminente lo tiene el pueblo, como sujeto político que trata de expresar y encauzar las demandas de la masa, los muchos y pobres, frente a los pocos y ricos.

En los comienzos, había un orden oligárquico despótico, sacudido por la discordia entre “los nobles (toùs gno̲rímous) y la masa (kaì tò plê̲thos)” (2/1). Entonces, “los pobres (hoi péne̲tes) eran esclavos (edoúleuon) de los ricos (toîs plousíois)” (2/2); y entre los ricos y demás notables se repartían todas las magistraturas, que comenzaron siendo vitalicias y después decenales (3/1). Así se llega hasta Dracón, que estableció un orden constitucional oligárquico, en el que la plena ciudadanía estaba restringida a pocos (los estamentos económicos privilegiados), de los que salían todos los órganos y magistraturas. En

281 Cfr., en el cap. “The Politics of Institutions versus the Politics of Personality”, la contraposición Solón-Pisístrato (Keaney 1992: 108-109).

282 Cfr. “Aristotle’s Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*” (Ober 1991: 112-135).

consecuencia, esa minoría imperaba económica y políticamente sobre la multitud[283].

Entonces, "siendo (oúses) ese (toiaútes) el orden (tês táxeos) constitucional (en tê, politeía,) y siendo esclavos (douleuónton) los muchos (tôn pollôn) de los pocos (toîs olígois), el pueblo (ho dêmos) se levantó (antéste) contra los nobles (toîs gnorímois)" (5/1). Ambos bandos, cansados de la contienda, acabaron por escoger a Solón como árbitro, que "estableció (katéstese) una constitución (politeían) y dispuso (étheken) otras (állous) leyes (nómous)", de signo democrático, que supusieron el fin del régimen de Dracón (7/1). El nuevo orden satisfizo solo parcialmente a los bandos: "pues el pueblo (ho mèn gàr dèmos) había creído (ô,eto) que lo que este—Solón— (autón) haría (poiésein) sería repartir todo (pánt' anádasta); y los nobles (hoi dè gnórimoi), que lo que haría sería restituir (apodósein) al estado —al orden— anterior (pálin eis tèn autèn táxin) o (è) cambiar (paralláxein) poco (mikròn)" (11/2).

Solón[284], con su constitución y sus leyes, había procurado dar respuesta a las demandas perentorias de la multitud, preservando la posición de la minoría adinerada, y encauzar —sin pretender eliminarlo— el antagonismo económico-social en formas y por vías políticas. Y más o menos lo consiguió, aunque su solución al principio duró poco tiempo. Él no quiso gobernar y, en pocos años, el régimen pasó por diversas tiranías, que procuraron ganarse al pueblo. Este fue protagonista con la consolidación de la democracia (21/1). Con distintos cambios, el régimen democrático se mantendría casi un siglo. Hasta que las circunstancias adversas de la guerra obligaron a los atenienses a "deponer (kinésantes) la democracia (tèn demokratían)" e instaurar "una constitución (tèn politeían) oligárquica (di' olígon)" (29/1).

Después, el pueblo vuelve a ser protagonista en la lucha contra la oligarquía, en la caída de los Cuatrocientos (34/1) y en el derribo de los Treinta (38/3), y decisivo en el

---

[283] "La *polis* aristocrática tiene, como Estado propiamente dicho, muy poca consistencia. Apenas hay finanzas públicas ni organización estatal: eran las familias nobles las que cargaban con los gastos y la defensa armada, a cambio de la cual obtenían ese honor que era su máximo objetivo. Las llamadas *liturgias* de Atenas —los ricos se encargaban de armar las trirremes u organizar ciertas fiestas religiosas— tienen este origen" (Rodríguez Adrados 1998: 44).

[284] "The Three Lives of Solon" (Keaney 1992: 56-58).

retorno a la democracia[285]: “entonces, como el pueblo era soberano (kýrios ho dê̱mos genómenos) en los asuntos (tô̱n pragmáto̱n), estableció (enesté̱sato) la constitución actualmente existente (tè̱n nŷn oûsan politeían)” (41/1).

III.2.3 Hitos constitucionales

En esa historia[286] constitucional, de hilo conductor social, los regímenes[287] y sus instituciones experimentan importantes mudanzas. Surgen órganos y magistraturas, pero, aún cuando permanecen, bajo el mismo nombre toman formas y cumplen funciones muy diferentes. Cada régimen va definiendo y organizando las instituciones a su manera. Una constitución, en el sentido usado por el estagirita, es la ley o leyes que realiza esa organización del sistema político, estableciendo los diferentes órganos y magistraturas, el acceso a ellos, su composición y atribuciones, etc. También entrarían en la constitución aquellas leyes relativas a asuntos fundamentales.

En la *Const.At.*, se registran numerosos avatares pero, con especial relieve, algunos hitos[288] constitucionales:

1) el orden antiguo y el régimen de Dracón,

2) la constitución y las leyes democráticas de Solón,

3) la consolidación y desarrollo de la democracia (Clístenes, Pericles[289], etc.),

4) el establecimiento de la oligarquía,

5) la proclamación e instauración de la paz que significa el retorno de la

---

[285] Cfr. “The controversial figure of Theramenes” (Frank 2005: 115-117, 131-134).

[286] Con intención y elementos normativos (Frank & Monoson 2009: 247).

[287] Régimen-constitución: *Pol.*, libro IV, cap. 1 (en particular, 1278b9-11).

[288] Cfr. el detallado comentario de Rhodes sobre la primera parte de la *Const.At.* (Rhodes 1983: 65-493).

[289] En otro orden de cosas, conviene señalar que el estagirita, en la *Étc.Nic.*, pone a Pericles como ejemplo de prudencia (1140b7-8). Labarrière destaca la singularidad de este ejemplo (Labarrière 2008: 146). De todas maneras, aunque en Aristóteles no aparezca así, no debemos considerar a Pericles como ajeno, o ni siquiera distante, con relación al pensamiento filosófico: en concreto, y no solo, al de Protágoras y Demócrito (Rodríguez Adrados 1998: 164).

democracia.

Aristóteles ofrece algunas informaciones acerca del "orden (he táxis) de la constitución antigua (tês arkhaías politeías), anterior a Dracón (tês prò Drákontos)" (3/1). Se trataría de un régimen oligárquico y despótico[290]. A continuación, las leyes de Dracón[291] representarían la primera de las constituciones. Siguen la línea del régimen precedente:

1) La plena ciudadanía estaba restringida a "los que tenían armamento de hoplitas (toîs hópla parekhoménois)" (4/2).

2) De esta clase salían todas las magistraturas, excepto las más importantes (como arconte o estratego), reservadas a haciendas superiores.

3) Como antes, "los préstamos (hoi daneismoì) eran (êsan) sobre la persona (epì dè toîs sómasin)" (4/5), es decir, que el impago acarreaba la esclavización del deudor.

Con este orden rompe Solón, que cancela las deudas públicas y privadas y abole los préstamos sobre la persona, promulga nuevas leyes y establece una nueva ordenación constitucional[292]. Así:

1) "Según las rentas (timémati) distinguió (dieîlen) cuatro clases (eis téttara téle): de quinientos medimnos (eis pentakosiomédimnon), caballeros (hippéa), labradores (zeugíten) y operarios (kaì thêta)" (7/3).

2) Atribuyó todas las magistraturas a las tres primeras clases: los más pudientes, los caballeros y los labradores. Estos pueden acceder a las magistraturas, que eran sorteadas "entre los elegidos (ek prokríton) que (hoùs) cada una (hekáste) de las tribus (phylôn) hubiese designado (prokríneie)" (8/1).

3) Por último, "a los que tributaban (teloûsin) como operarios (toîs dè tò thetikòn) les concedió (metédoke) solo (mónon) formar parte de la asamblea (ekklesías) y de los tribunales (kaì dikasteríon)" (7/3). Esta restricción no existirá en la democracia vigente, en

[290] Cfr. Rodríguez Adrados 1998: 50-56, 71-73.

[291] "Estas compilaciones [...] reproducen en lo esencial la legalidad existente, hecha pública ahora para evitar las arbitrariedades de los nobles que la aplican" (Rodríguez Adrados 1998: 77).

[292] Para Adrados, "sus reformas principales fueron la transformación de la aristocracia en una timocracia en la que los derechos y deberes políticos se graduaban según los ingresos de cada una de las cuatro clases de ciudadanos" (Rodríguez Adrados 1998: 78).

la que los operarios pueden acceder también a las magistraturas (7/4).

Más adelante, la democracia se consolida y desarrolla con Clístenes[293], Arístides, Temístocles, Efialtes[294], Pericles[295]. Clístenes, en concreto:

1) "Distribuyó (synéneime) a todos (pántas) en diez tribus (eis déka phylàs) en lugar de en cuatro (anti tôn tettáron), con la intención (boulómenos) de mezclarlos (anameîxai), para que (hópos) participasen (metáskhosi) más —es decir, un mayor número— (pleíous) en el régimen (tês politeías)" (21/2).

2) Para esto, también amplió el consejo de 400 a 500 miembros (21/3).

3) Y "también repartió (diéneime dè kaì) el país (tèn khóran) por demos (katà démous)" (21/4). Tribus y demos constituyen divisiones administrativas, entre otras cosas, operantes en los procesos electorales. Así es también en la democracia vigente.

En general, los demócratas tomaron medidas "sociales":

1) "proporcionaron (katéstesan) abundancia de comida (euporían trophês) a la multitud (toîs polloîs)" (24/3);

2) ampliaron el acceso a magistraturas, por ejemplo, a los labradores (26/2);

3) otorgaron "jornal (misthophóra) a los tribunales (tà dikastéria)" (27/3).

Pericles[296] limitó la ciudadanía a los nacidos de padre y madre ciudadanos (26/3),

---

[293] Para Adrados, Clístenes "fue el verdadero fundador de la democracia ateniense" (Rodríguez Adrados 1998: 93).

[294] Rodríguez Adrados 1998: 112-113.

[295] "The Deconstruction of Pericles" (Keaney 1992: 58-62).

[296] La *Const.At.* no registra gran cosa, teniendo en cuenta su enorme importancia: vid. "Pericles y la democracia de su época" (Rodríguez Adrados 1998: 216-268). Adrados expone el pensamiento de Pericles (pp. 220-229) —y a continuación los datos históricos mostrando la concordancia existente (pp. 231-255)— sobre "la igualdad y el prestigio", "la libertad y la ley", "el trabajo privado y la dedicación pública", "el nivel material y espiritual elevados y el trabajo", "la comodidad de la vida y el valor de la persona", "la razón y la acción", "el humanitarismo pacifista y el imperio", "la mujer" y "la religiosidad tradicional". El tenor progresista falta en lo que se refiere a la mujer. Sin embargo, Adrados también le atribuye una actitud y una acción progresistas: "Pericles se ha divorciado de su mujer —sin duda una ateniense tradicional como las elogiadas en la oración fúnebre— y se ha casado con la milesia Aspasia, cuya formación intelectual y retórica y libertad de vida la hace una compañera capaz de compartir sus pensamientos y formar parte del círculo de sus amigos [...]: Damón, Anaxágoras, Protágoras sobre todo; también Hipódamo, Mentón" (Rodríguez Adrados 1998: 263).

como acontece también en la democracia vigente.

En el momento del viraje —forzoso— de la democracia a la oligarquía, el filósofo registra el proceso constituyente. Lo recoge con mucho más detalle, en términos jurídico-políticos, que la actuación también constituyente de Solón. De esta, apenas consta algo. En cambio, es posible seguir el proceso de elaboración de la constitución llamada de los Cuatrocientos[297]. Así:

1) se procedió a la designación de los redactores (29/2);

2) estos redactaron una constitución (30/2-6);

3) que, sin embargo, hicieron “para el futuro (eis tòn méllonta khrónon)”, y “para el momento presente (en dè tô̲, parónti kairô̲,)” redactaron otra (31/1-3);

y 4) esta constitución “fue ratificada (epikyro̲thénto̲n dè toúto̲n) por la masa (hypò toû plé̲thous)”, luego se disolvió el consejo y después tomaron posesión los Cuatrocientos (33/1). Al poco tiempo, la dejaron en suspenso los Treinta (35/1-2).

Por último, Aristóteles consigna el texto de la paz con que Atenas vuelve a la democracia (39/1-6). Es una especie de ley de punto final que contempla una responsabilidad limitada por el pasado y, sobre todo, pretende asegurar el futuro. Así, “por las cosas pasadas (tô̲n dè parele̲lythóto̲n) a nadie (me̲denì) le está permitido (exeînai) pedir castigo (mne̲sikakeîn) contra nadie (pròs me̲déna), excepto (plè̲n) contra los Treinta (pròs toùs triákonta) y contra los Diez (kaì toùs déka) y contra los Once (kaì toùs héndeka) y los (kaì toùs) que mandaron (árxantas) en el Pireo (toû Peiraiéo̲s); y ni (me̲dè) contra estos (pròs toútous), si (eàn) rinden (didô̲si) cuentas (euthýnas)” (39/6). Depuradas las responsabilidades, había que mirar adelante y asentar la democracia[298].

El estagirita alaba[299] el proceder de los demócratas, triunfadores en la contienda, que “no (ou) solo (mónon) borraron (exé̲leipsan) las acusaciones sobre el pasado (tàs perì tô̲n protéro̲n aitías), sino que inclusive (allà kaì) el dinero (tà khré̲mata) de los

---

297 Frank 2005: 131-132.

298 Para Adrados, “una forma tradicional y sin savia nueva” (Rodríguez Adrados 1998: 350).

299 “In our view, complex normative concerns shape the *AthPol*, and history and theory inform each other in that text, as they do in Aristotle’s ethical and political writings, more generally” (Frank & Monoson 2009: 244).

lacedemonios (Lakedaimoníois), que (hà) habían recibido (élabon) los Treinta (hoi triákonta) para la guerra (pròs tòn pólemon), lo pagaron (apédosan) en común (koinê,)", cosa que según lo acordado correspondía solo a Atenas, fiel a los Treinta, y no al Pireo, bastión de los demócratas insurgentes (40/3).

III.2.4 La condición de ciudadano

Llegado a su época[300], Aristóteles antes de abordar la organización constitucional y referir las instituciones principales, trata de la condición de ciudadano, llave de la participación política. Solo los ciudadanos "participan en la gobernación —en el régimen— (metékhousin mèn tês politeías)" (42/1).

En esa época, son ciudadanos de derecho los hijos "de padre y madre ciudadanos (hoi ex amphotéron gegenótes astôn)", pero llegan a serlo de hecho por la inscripción a los 18 años (42/1-2) y tras los dos años de la milicia (42/2-5). A partir de entonces, "ya son como los demás ciudadanos (éde metà tôn állon eisín)" (42/5).

A pesar de hablarse de nacidos "de padre y madre ciudadanos (ex amphotéron gegenótes astôn)", la ciudadanía plena —la que incluye la participación política— está reservada a los hombres. Las mujeres son ciudadanas en sentido civil (penal, etc.), pero no político. Por otra parte, la restricción de que los dos progenitores hayan de ser ciudadanos había sido introducida en tiempos de Pericles, debido al incremento de la población y la consiguiente extensión de la ciudadanía: "a causa de la multitud de ciudadanos (dià tò plêthos tôn politôn), habiéndolo propuesto Pericles (Perikléous eipóntos), decretaron (égnosan) que no participase (mè metékhein) de la ciudadanía —literalmente, de la ciudad— (tês póleos) aquel que no (hòs àn mè) hubiera nacido (ê, gegonós) de padre y madre ciudadanos (ex amphoîn astoîn)" (26/3).

La inscripción no consiste en un mero trámite registral, sino que está sujeta a aprobación, habiendo en caso de recusa posibilidad de apelación. Los hijos de ciudadanos

[300] "The reason for his ending where he does is not that he relied heavily on a source written not long after 403/2 but that, although there were many piecemeal changes in the working of the state during the fourth century, there were no major changes like those chronicled here until the suppression of the democracy by Macedon in 321" (Rhodes 1983: 483).

“son inscritos (eggráphontai) en los demos (eis toùs dēmótas) al alcanzar los dieciocho años (oktōkaideka étē gegonótes)” (42/1). Entonces, los “miembros del demo (hoi dēmótai)”, tras prestar juramento y por medio de votación, deben resolver:

1) “primero (prôton mèn), si estiman (ei dokoûsi) que ha alcanzado (gegonénai) la edad legal (tèn helikían tèn ek toû nómou)”;

2) y “segundo (deúteron d’), si es libre (ei eleútherós esti) y ha nacido según las leyes —es decir, si es hijo legítimo[301]— (kaì gégone katà toùs nómous)” (42/1).

Si consideran que no tiene la edad, no lo dejan inscribir hasta que la alcance; si consideran que no es libre, el aspirante puede entonces “acudir (ephíēsin) a los tribunales (eis tò dikastḗrion)”: si pierde, “la ciudad (hē pólis) lo vende (pōleî toûton)”; si gana, “los miembros del demo (toîs dēmótais) están obligados (epánagkes) a inscribirlo (eggráphein)” (42/1).

El trámite no termina ahí, pues “el consejo (hē boulḗ) revisa (dokimázei) a los inscritos (toùs eggraphéntas)” y si en su opinión alguno “es (eînai) menor de dieciocho años (neṓteros oktōkaidek’ etôn), multa (zēmioî) a los miembros del demo (toùs dēmótas) que lo inscribieron (toùs eggrápsantas)” (42/2).

Concluidas la inscripción y la revisión, se procede a escoger por votación las personas a cuyo cuidado van a estar los jóvenes, así como aquellas que se encargarán de su instrucción militar. La manutención de todos ellos, durante el período de la milicia, corre a cargo del erario público: “otorgan (dídōsi) además para alimento (eis trophḕn) a los censores (toîs mèn sōphronistaîs) una dracma (drakhmḕn a’) a cada uno (hekástō,) y a los jóvenes (toîs d’ ephḗbois) cuatro óbolos (téttaras oboloùs) a cada uno (hekástō,), que (tà dè) recibe (lambánōn) cada censor (sōphronistḕs hékastos) por los de su tribu (tôn phyletôn tôn autoû) y compra (agorázei) lo necesario (tà epitḗdeia) para todos (pâsin) en común (eis tò koinòn)” (42/3).

La milicia son dos años de vida en común[302], en los que el joven adquiere la formación militar, sirve en el ejército y toma conocimiento del país.

Pasado el primer año, “se celebra (genoménēs) una asamblea (ekklēsías) en el

---

[301] Cfr. Rhodes 1983: 496-497, 499-500.

[302] “... two years of hoplite training...” (Rhodes 1983: 493).

teatro (en tô, theátro,) y realizan (apodeixámenoi) ante el pueblo (tô, démo,) una exhibición de maniobras (tà perì tàs táxeis) y, después de recibir (labóntes) de la ciudad (tês póleos) lanza y escudo (aspída kaì dóry), recorren (peripoloûsi) el país (tèn khóran) y viven (kaì diatríbousin) en las fortalezas (en toîs phylakteríois)" (42/4).

Sirven durante dos años, en los que "están exentos de impuestos (ateleîs eisi pánton)" y, en general, "no pueden cumplir ni exigir puniciones (díken oúte didóasin oúte lambánousin), para que (hina mè) no haya (ê,) motivo (próphasis) para ausentarse (toû apiénai)" (42/5). Esta regla tiene sus excepciones: ausencias o incluso abandonos justificados.

Después, "pasados (diexelthónton) estos dos años (tôn dueîn ettôn), ya (éde) son (eisín) como los demás ciudadanos (metà tôn állon)" (42/5).

III.2.5 La participación política

Realizado el servicio militar, el joven licenciado se convierte en ciudadano y, como tal, se le abren las puertas —y se ve abocado— a la participación política[303]. En primer lugar, se torna miembro de la asamblea, a la que podrá asistir, participar y votar. Y, en segundo lugar, deviene apto —siempre que además se satisfagan las restricciones y/o requisitos propios de cada institución— para acceder a cargos sean de órganos colectivos, como el consejo o los tribunales, sean de magistraturas unipersonales, como tesoreros, vendedores,... arcontes. La elección se realiza, en general, por sorteo, y en algunos casos por votación.

Así, "los cargos (tàs d' arkhàs) de la administración ordinaria (tàs perì tèn egkýklion dioíkesin) se escogen (poioûsi) todos (apásas) por sorteo (klerotàs), excepto (plèn) el de intendente militar (tamíou stratiotikôn), los de fiestas y espectáculos (tôn epì tò theorikòn) y el de cuidador de fuentes (kaì toû tôn krenôn epimeletoû)" (43/1). Y un poco más abajo agrega: "también se eligen por votación (kheirotonoûsi dè kaì) todas (apásas) las relativas a la guerra (tàs pròs tòn pólemon)" (43/1). Y lo mismo dice, más

---

303 "... probably, whenever no higher minimum is stipulated, they had to have passed their thirtieth birthday (see on 30. ii, 63. iii), but is possible that younger men could hold military office" (Rhodes 1983: 510).

adelante, cuando refiere y examina estas magistraturas (61/1).

Los cargos sorteables “se sortean (kleroûsi) entre toda la tribu (ek tês phylês hóles) excepto (plèn) los de consejero (bouleutôn) y de guardián (kaì phrourôn), que (toútous d’) se atribuyen (apodidóasi) a los demos (eis toùs démous)” (62/1). A veces, el sorteo y la elección del magistrado es en segunda instancia: entre los miembros de un órgano, ya elegidos anteriormente por sorteo (como el consejo o los tribunales). Los sorteos los realizan, en general, los arcontes, pero también el consejo y otros órganos o magistrados.

Los cargos por votación son elegidos por la asamblea (44/4), que además confirma las demás magistraturas (43/4).

Ahora bien, ni el sorteo ni la votación significan una designación directa: no producen automáticamente la elección para el cargo. En efecto, “todos (pántes) tanto los elegidos por sorteo (kaì hoi klerotoì) como los elegidos por votación (kaì hoi kheirotonetoì) obtienen el cargo (árkhousin) una vez que han sido examinados (dokimasthéntes)” (55/2). El procedimiento es similar al de la inscripción. Aristóteles describe el correspondiente a los arcontes[304].

En ese caso, efectúa el examen el consejo, pero pueden realizarlo otras instancias (los tribunales, los demos, etc.). Las preguntas al candidato versan sobre su filiación (padre, madre, padre del padre y padre de la madre,... demos a que pertenecen), sobre si participa en algunos cultos y acerca de estos, “si trata bien (ei eû poieî) a sus padres (gonéas), si paga (ei teleî) los impuestos (tà téle), si hizo (ei estráteutai) el servicio militar (tàs strateías)” (55/3). Aunque aquí no las menciona el estagirita, otras preguntas, y la correspondiente comprobación, tienen que ver con la edad requerida para el cargo, si el candidato está incurso en un proceso o ha cometido ciertos delitos,... si se halla suspenso o privado de la ciudadanía. Las cuestiones examinadas dependen de los requisitos de cada magistratura. Los candidatos han de presentar testigos, puede haber réplicas y, a continuación, se vota. En el caso de los arcontes, el candidato desaprobado por el consejo puede apelar a los tribunales (55/2). Existe también, en la elección de otras magistraturas, esa posibilidad de

[304] “... the Athenians should be stricter in the *dokimasía* of the archons than in the other *dokimasíai*; certainly they used a more elaborate procedure for the archons, and in ceremony if not in power the archons remained the principal magistrates of the Athenian state, and it may be for this reason that *A.P.* has chosen to give a detailed account of the archons’ *dokimasía*” (Rhodes 1983: 612).

apelación.

Los candidatos aprobados, y por tanto ya electos, han de hacer juramento para tomar posesión de su cargo. El filósofo registra el de los aprobados para arcontes: "juran (omnýousin) que gobernarán —ejercerán— (árxein) con justicia (díkaios) y conforme a las leyes (kaì katà toùs nómous), y que no recibirán (mè lépsesthai) regalos (dôra) con motivo del cargo (tês arkhês héneka)" (55/5). En general, los magistrados son controlados por diversas vías durante el ejercicio de su cargo y al finalizar su mandato han de rendir cuentas.

La duración de los mandatos varía según las magistraturas. Aristóteles indica la de algunas: por ejemplo, serían cuadrienales el administrador militar, los encargados de fiestas y espectáculos, el cuidador de fuentes (43/1),.... los árbitros de los juegos (60/1). Mas otras, y tan importantes, como los quinientos consejeros y los nueve arcontes, serían anuales. Algunos cargos —más bien funciones— se ejercen poco tiempo, incluso solo un día (44/1). Además, por regla general no es posible repetir mandato: "las magistraturas relativas a la guerra (tàs mèn katà pólemon arkhàs) se pueden (éxesti) desempeñar (árkhein) varias veces (pleonákis); de las demás (tôn d' állôn), ninguna (oudemían) —se puede desempeñar varias veces—, excepto (plèn) ser miembro del consejo (bouleûsai) —que se puede serlo— dos veces (dís)" (62/3).

Aunque el filósofo no lo registra más que en algunas ocasiones, los cargos parecen obligaciones del ciudadano. Es decir, que solo serían renunciables excepcionalmente, con algún motivo justificado. Así consta, por ejemplo, acerca de los árbitros: "es ley (ho gàr nómos) que, si (án) alguien (tis) no es (mè génetai) árbitro (diaitetés) a la edad (tês helikías) en que le corresponde (autô, kathekoúses), incurre en proscripción —concede ser proscrito— (átimon eînai keleúei), excepto si por azar (plèn eàn týkhe,) en ese año (en ekeíno, tô, eniautô,) desempeña (árkhon) algún (tinà) cargo (arkhèn) o está de viaje (è apodemôn), pues estos (oûtois d') son (eisì) los únicos (mónoi) exentos (ateleîs)" (53/5). La proscripción —atimía— consiste en la privación, o restricción, de los derechos de ciudadano[305].

Por último, en general los cargos eran retribuidos. Cabe pensarlo a tenor:

---

305 Los derechos no solo aparecen en la *Const.At.*,... forman parte de la filosofía jurídica del estagirita (Miller 1995: 97-108).

1) de la lista no exhaustiva (pues en otras partes del texto indica otras remuneraciones) de cargos remunerados que ofrece el estagirita;

2) del hecho de que la ciudad, como consta varias veces, dispone de servidores públicos remunerados.

Según esa lista, cobrarían:

1) el pueblo, una dracma por asamblea, excepto en la principal nueve óbolos;

2) los jueces, tres óbolos; los consejeros, cinco óbolos, y los prítanos, seis;

3) los nueve arcontes, cuatro óbolos cada uno y además mantienen un heraldo y un flautista;... el arconte de Salamina, los anfictiones para Delos, las magistraturas para Samos, Esciros, Lembros e Imbros (62/2).

En esta enumeración, faltan bastantes cargos (aunque quizá las magistraturas que proceden de algún órgano remunerado, como el consejo, se deban considerar incluidas en él y remunerados esos magistrados como miembros de tal órgano)... y figuran, en cambio, algunos cargos menores.

Por otra parte, la ciudad dispone de servidores públicos. Por las expresiones que emplea el filósofo parece tratarse de asalariados:

1) "el servidor público (ho demósios)", que sirve en el consejo (47/5);

2) "los ayudantes u oficiales o servidores públicos (demosíous hyperétas)", que son una suerte de enterradores (50/2);

3) "los ayudantes u oficiales (hoi hyperétai)", que sirven en los tribunales (65/4, 69/1);

4) "los trabajadores públicos (demosíous ergátas)", encargados de la construcción y mantenimiento de caminos (54/1).

En consecuencia, parece improbable que los magistrados que los dirigen, de alguna manera o por algún concepto, no cobrasen.

En suma, corresponde a los ciudadanos el ejercicio de la gobernación, pero en la ciudad vivían además otros habitantes. Algunos, como los esclavos, no poseían la ciudadanía; otros, como las mujeres o los extranjeros, la poseían a medias. Los extranjeros, según su nivel de integración en la ciudad (dado en gran medida por su participación en las cargas tributarias), disfrutaban más o menos —con más o menos derechos políticos— de una ciudadanía restringida.

III.2.6 Las instituciones de gobierno

Del cap. 42 en adelante, Aristóteles aborda "la actual organización institucional (he nŷn katástasis tês politeías)" (42/1): la asamblea, el consejo, diversas magistraturas, los tribunales. Son las instituciones que gobiernan la ciudad. Mas, ni la relación ni el examen son exhaustivos. Aparte de cuestiones de detalle, no se incluye alguna magistratura relevante y no se menciona alguna función importante de algunas instituciones: en concreto, falta lo relativo al poder o, como diría el estagirita, al "elemento" legislativo. Con todo, hecha esta salvedad, el texto ofrece un excelente panorama —una buena síntesis— de la estructura y el funcionamiento institucionales de la democracia ateniense.

La asamblea (ekklesía)[306], de la cual forman parte todos los ciudadanos, se reúne con frecuencia: los prítanos convocan "al pueblo (tòn dè dêmon) cuatro veces (tetrákis) en cada pritanía (tês prytaneías hekástes)" (43/3). Esto viene siendo cada 8 o 9 días, pues el año[307] se divide en diez pritanías, "las cuatro primeras (hai mèn prôtai téttares) de treinta y seis días (hex kaì l' heméras) cada una (hekáste), las seis restantes (hai dè s' hai hýsterai) de treinta y cinco (e' kaì l' heméras) cada una (hekáste)" (43/2). El pritáneo es un organismo que realiza funciones organizativas y administrativas relativas al funcionamiento —al desarrollo de las sesiones— de la asamblea y el consejo (43/2-4, 44/1-4).

La asamblea interviene en asuntos de especial relevancia, aunque no todos ellos son verdaderamente importantes (43/4-6). Cumple funciones variadas: fiscalizadoras, deliberativas, administrativas,... judiciales. Las decisiones se toman por votación, votándose a mano alzada (43/4-6).

En la primera asamblea, y principal de cada pritanía, "hay que (deî):

1) votar —es decir, confirmar— (epikheirotoneîn) los cargos (tàs arkhàs), si se estima (ei dokoûsi) que gobiernan bien (kalôs árkhein);

2) tratar (khrematízein) acerca del aprovisionamiento (perì sítou) y la defensa (kaì perì phylakês) del país (tês khóras), y en ese día (en taúte, tê, heméra,) pueden hacerse

---

306 Dêmos, plêthos, asamblea (Keaney 1992: 159-164).

307 Vid. "calendario" (Vial 1983: 45-46).

(poieîsthai) las acusaciones por traición (tàs eisaggelías) que se quieran (toùs bouloménous);

3) leer (anagignóskein) las listas (tàs apogrphàs) de los bienes confiscados (tôn demeuoménon) y los lotes (kaì tàs léxeis) de las herencias (tôn kléron) y de las herederas (kaì tôn epikléron)” (43/4).

Además, en la sexta pritanía, cabe decidir: “acerca del ostracismo (perì tês ostrakophorías)”, “las acusaciones (probolàs) contra los sicofantas (sykophantôn)” y “contra cualquiera (kàn tis) que habiendo prometido algo (hyposkhómenós ti) al pueblo (tô, demo,) no lo cumpla (mè poiése,)” (43/5).

De las otras asambleas, una es “para las suplicaciones (taîs hiketeríais)” y “las otras dos (hai dè dýo) son (eisín) acerca de las demás cosas (perì tôn állon)” (43/6). La suplicaciones son peticiones “acerca de cosas que se quieren (hyper ôn àn boúletai) tanto particulares (kaì idíon) como públicas (kaì demosíon)”, que “se le formulan (dialéxetai) al pueblo (pròs tòn dêmon)” (43/6). En las otras dos asambleas, “las leyes (hoi nómoi) disponen (keleúousin) que se traten (khrematízein)” algunos asuntos: “tres (tría mèn) sobre cosas sagradas (ierôn), tres (tría dè) sobre heraldos y embajadas (kéryxin kaì presbeíais), tres (tría dè) sobre cosas profanas (hosíon)” (43/6).

Esa enumeración es indicativa de los cometidos de la asamblea, pero no exhaustiva. El filósofo consigna otras tareas, como la elección de las magistraturas militares (44/4), y la asamblea realiza otras que en la *Const.At.* no se hallan recogidas, como su participación en la política fiscal o en la actividad legislativa[308].

El “consejo (boulè)”[309] es el órgano fundamental de gobierno de la ciudad: lo forman 500 consejeros, “50 de cada tribu (n’ apò phylês hekástes)”, elegidos por sorteo (43/2). El cargo es anual y solo se puede desempeñar dos veces (62/3). El consejo tiene funciones políticas muy diversas: deliberativas, legislativas[310], judiciales, administrativas,

[308] “The repeal of old *nómoi* and the enactment of new were entrusted to boards of *nomothétai*, and the boule and the assembly were normally involved only in setting the procedure in motion” (Rhodes 1983: 513).

[309] “Chapter 45: he boulé” (Keaney 1992: 174-177).

[310] “after the revision of the laws completed in 400/399 Athens had a code of *nómoi*, approved by the boule and (not the assembly but) a specially appointed board of *nomothétai*” (Rhodes 1983: 512).

financieras, etc. Celebra sesiones todos los días, "excepto cuando (plḕn eàn) el día (tis) es (ê̱,) no-lectivo (aphésimos)" (43/3). Está sometido a la asamblea, en los asuntos en que esta es soberana. Y, además, sus resoluciones judiciales son, en general, apelables ante el tribunal.

En efecto, "el consejo antes era soberano (próteron mèn ê̱n kyría) con respecto a las penas de muerte y prisión y pecuniarias (kaì khré̱masin ze̱mio̱sai kaí dê̱sai kaì apokteînai)", pero ahora "el pueblo (ho dè dê̱mos)" lo privó de ese poder y "dispuso como ley (nómon étheto)" que sus sentencias sean llevadas "ante el tribunal (eis tò dikasté̱rion), y lo que los jueces voten (hó ti àn hoi dikastaì pse̱phíso̱ntai), eso será lo firme (toûto ký́rion eînai)" (45/1). Lo mismo acontece cuando, el consejo, juzga a los magistrados: "su juicio no es el decisivo (ou kyría d' he̱ krísis), sino apelable ante el tribunal (all' ephésimos eis tò dikasté̱rion)" (45/2).

Por otra parte, en cuanto a su múltiple acción gubernativa, el estagirita es muy expresivo: el consejo "interviene en el gobierno —colabora— (syndioikeî) con las demás magistraturas (taîs állais arkhaîs) en la mayoría de las cosas (tà pleîsta)" (47/1). Afirmación que reitera, un poco más adelante, después de versar sobre algunas magistraturas (49/5).

Aparte de esa actuación múltiple concordante con la de los magistrados, el filósofo consigna algunos cometidos del consejo:

1) "cuida (epimeleîtai) de las trirremes construidas (tô̱n pepoie̱méno̱n trié̱ro̱n)" y "construye (poieîtai) nuevas trirremes o cuadrirremes (kainàs trié̱reis è̱ tetré̱reis)" (46/1);

2) "inspecciona también (exetázei dè kaì) todos los edificios públicos (tà oikodomé̱mata tà de̱mósia panta)" (46/2);

3) "examina (dokimázei) los caballos (toùs híppous)", "examina también (dokimázei dè kaì) a la caballería (toùs prodrómous)", "examina también (dokimázei dè kaì) a la infantería (toùs amíppous)" (49/1), decidiendo sobre la condición de jinete y de caballero (49/2);

4) y, finalmente, "examina también (dokimázei dè kaì) a los inútiles (toùs adynátous)", que, de ser reconocidos como tales, serán mantenidos por el erario público (49/4).

Esta sucinta enumeración, sin duda no exhaustiva, da una idea de la amplitud y la magnitud de las funciones encomendadas al consejo.

Además, está la múltiple acción de gobierno realizada con o a través de otras magistraturas[311]. Por cierto, algunas de estas salen del consejo: por ejemplo, los "contadores (logistàs)" se eligen por sorteo entre los consejeros (48/3). Y el consejo examina otras, como "los consejeros (toùs bouleutàs) para el siguiente año (toùs tòn hýsteron eniautòn) y los nueve arcontes (kaì toùs ennéa árkhontes)" (45/3).

III.2.7 Magistraturas, cargos públicos

Explícitamente vinculadas al consejo, aparecen varias magistraturas: tesoreros de Atenea, vendedores, receptores, contadores y rectificadores. Algunas, los vendedores y los receptores, tienen atribuidos cometidos de gran relevancia. Todas son elegidas por sorteo.

"Los tesoreros de Atenea (hoi tamíai tês Athenâs)" son diez, uno por cada tribu, y realizan funciones de custodia y administración de tipo religioso (47/1). También son diez los contadores (48/3) y los rectificadores, estos uno por cada tribu (48/4). Ambos cumplen funciones de carácter registral: los contadores "reciben las cuentas (toùs logiouménous) de las magistraturas (taîs arkhaîs)" (48/3, 54/2); los "rectificadores (euthýnous)", reciben y tramitan rectificaciones de las cuentas rendidas[312] (48/4-5).

"Los vendedores (hoi poletaì)", diez, uno de cada tribu, efectúan las concesiones públicas (i.e., de propiedades de la ciudad) y las ventas públicas (i.e., de bienes de particulares):

1) "otorgan (misthoûsi) todos los alquileres públicos (tà misthómata pánta) y arriendan (poloûsi) también las minas (tá métalla) y las contribuciones (kaì tà téle)";

2) venden las propiedades de particulares condenados judicialmente;

3) y, además, llevan el registro de esas operaciones (47/2).

Los "receptores (apodéktai)", diez, uno de cada tribu, cobran los vencimientos, borran lo pagado o anotan lo adeudado, y "lo distribuyen (kaì merízousi) entre las magistraturas (taîs arkhaîs)" (48/1-2).

Otras magistraturas, también elegidas por sorteo, tienen funciones de

[311] Cfr. Rhodes 1983: 548-571.

[312] Vid., referida a la *Pol.*, "Euthyna" (Kraut 2002: 406-407).

administración e inspección, relativas sobre todo a la actividad económica, en especial el comercio. Entre ellas, se cuentan:

1) “diez (déka ándres) comisarios de santuarios (hierôn episkeuastaí)” (50/1);

2) “diez ediles (astymónoi déka)”, que vigilan o supervisan actividades como el depósito de las basuras, la construcción de edificios, la abertura de ventanas o la colocación de cañerías,... la recogida de “los que mueren en la calle (toùs en taîs hodoîs apogignoménous)” (50/2);

3) “diez inspectores de mercados (agoranómoi i’)”, que “se encargan (epimeleîsthai) de todas (pánton) las cosas en venta —mercancías, víveres— (tôn oníon)” (51/1);

4) “diez inspectores de medidas (metronómoi i’)” (51/2);

5) “diez (i’) inspectores del pan (sitophílakes)” (51/3);

6) “diez inspectores del puerto (epimeletàs déka)” (51/4).

Los ediles y los inspectores de mercados, los de medidas y los del pan se reparten entre Atenas y el Pireo.

A todas esas magistraturas de administración e inspección, cabe añadir “cinco constructores de caminos (hodopoioùs pénte)”, que se encargan de que “los trabajadores públicos (demosíous ergátas) dispongan —mantengan, construyan— (episkeuázein) los caminos (tàs hodoùs)” (54/1).

También se atribuyen por sorteo otras magistraturas relacionadas con la justicia:

1) “los once (tòus héndeka)”, que se ocupan de la ejecución de penas (52/1);

2) “cinco introductores (eisagogéas e’ ándras)”, encargados de los pleitos mensuales (52/2);

3) “los cuarenta (toùs tettarákonta)”, que ven causas de “hasta diez dracmas (mékhri déka drakhmôn)” (53/1);

4) y “los árbitros (diaitetaì)”, que resuelven los casos de más de diez dracmas y cuyas resoluciones —como las de los introductores (52/2)— pueden ser llevadas después a los tribunales (53/2).

Aristóteles menciona algunas otras magistraturas sorteadas:

1) diez consejeros de los contadores (54/2);

2) el secretario de la pritanía (54/3);

3) el secretario de las leyes (54/4);

4) el secretario lector (54/5);

5) diez sacrificadores de las expiaciones (54/6);

6) diez sacrificadores anuales (54/7);

7) el arconte de Salamina y el jefe del Pireo (54/8);

8) diez árbitros de los juegos (60/1).

El estagirita se extiende en la exposición de cuatro magistraturas sorteadas: arcontes, reyes, polemarcos y tesmótetas. Todas ellas, excepto los reyes, tienen singular importancia. El arconte, el rey y el polemarco cuentan con asesores: "reciben (lambánousi) como asesores (parédrous) a los dos (dúo) que quiera (hoùs àn boúletai) cada uno (hékastos)" (56/1).

El número de los arcontes no queda muy claro[313], pues el filósofo habla de "los llamados nueve arcontes (hoi dè kalóumenoi ennéa árkhontes)" y después afirma que "se sortean (kleroûsin) seis tesmótetas (thesmothétas mèn héx) y el secretario de estos (kaì grammatéa toútois), y además el arconte (éti d' árkhonta), el rey (kaì basiléa) y el polemarco (kaì polémarkhon) por turno (katà méros) de cada tribu (ex hekástes phylês)" (55/1). Y a continuación, a propósito del examen, vuelve a mencionar "los nueve arcontes (hoi dè ennéa árkhontes)" (55/1). Y al concluir la exposición de esta magistratura (59/7, 60/1).

En cualquier caso, son funciones del arconte:

1) establecer los coregos (56/3);

2) realizar las "contrapropuestas (tàs antidóseis)" (56/3);

3) cuidar de procesiones, certámenes y fiestas (56/4-5);

4) instruir causas públicas (56/6);

5) cuidar de los huérfanos y de las hijas herederas, así como del arrendamiento de sus haciendas (56/7).

Los reyes, por su parte, son fundamentalmente una especie de administradores religiosos. Poseen además un curioso papel judicial: ven "las causas contra las cosas

---

313 Probablemente se deba a la ambigüedad de la denominación "arconte", que puede designar tanto a los arcontes propiamente dichos como en general a los magistrados. Vid. "arconte" (Vial 1983: 23-24).

inanimadas (tàs tôn apsýkhon) y contra los diferentes animales (kaì tôn állon zó,on)" (57/4). Los polemarcos, en cambio, son magistrados importantes, encargados de múltiples asuntos relativos a los residentes extranjeros: "lo que (táll' hósa) es para los ciudadanos (toîs polítais) el arconte (ho árkhon), eso (taûta) es para los metecos (toîs metoíkois) el polemarco (ho polémarkhos)" (58/3).

"Los tesmótetas (hoi dè thesmothétai)" (59/1) están muy ligados a la administración de la justicia y también a la actividad legislativa, como supervisores de las leyes[314]. Actúan como instructores de diversas causas de gran importancia, entre ellas, las relativas al control de la legalidad. Así:

1) hacen "las acusaciones de traición (tàs eisaggelías) ante el pueblo (eis tòn dêmon)" y "las acusaciones de ilegalidad (graphàs paranómon) y de haber propuesto (theînai) una ley (nómon) ilegal (mè epitédeion)" y otras acciones relevantes (59/2);

2) se encargan de las acusaciones "en las que hay depósito (ôn parástasis títhenai)" (59/3);

3) plantean "juicios privados (díkas idías), de comercio (emporikàs), de minería (metallikàs) y de esclavos (doúlon)" (59/5);

4) introducen los juicios relativos a los tratados con las ciudades, que además ratifican (59/6).

Por otra parte, entre otras funciones, "plantean (eiságousin) los exámenes (tàs dokimasías) de todas las magistraturas (taîs arkhaîs apásais)" (59/4).

Por último, el filósofo aborda las magistraturas electivas votadas: "se eligen por votación (kheirotonoûsi) todas las magistraturas relativas a la guerra (tàs pròs tòn pólemon

[314] Aristóteles no menciona, en la *Const.At.* (en el texto que ha llegado hasta nosotros), los "nomótetas", magistrados elegidos, por la asamblea y de entre los jueces, *ad hoc*: para aprobar o rechazar una propuesta de ley, o para sancionar o abrogar una ley o decreto cuya legalidad ha sido puesta en tela de juicio por los tesmótetas. Tovar explica esta laguna por haber un libro de Teofrasto sobre estos temas: "Sin duda, Aristóteles no ha querido ocuparse de un asunto tratado ya en un libro salido de su escuela" (Tovar 2000: 36). Semejante argumento no convence a Samaranch que ve en esta omisión una muestra de las reticencias del estagirita a la democracia e incluso de la deformación de los hechos que el filósofo practica con la democracia ateniense (Samaranch 1991: 247-248).

arkhàs hapásas)" (61/1). Entre estas[315], se encuentran:

1) "diez estrategos (strategoùs déka)" (61/1);

2) "diez comandantes (taxiárkhous déka)" (61/3);

3) "dos jefes de caballería (hyppárkhous dýo)" (61/4);

4) "diez jefes de tribu (phylárkhous i')" (61/5);

5) "un jefe de caballería para Lemnos (eis Lêmnon hípparkhon)" (61/6);

6) "el administrador de la nave Paralia (tamían tès Parálou) y el de la de Ammón (tès toû Ámmonos)" (61/7).

La relación de cargos ofrecida no es completa,... como pone de manifiesto la enumeración de magistraturas retribuidas[316],... entre las que se hallan varias no mencionadas anteriormente (62/2). Con todo, esa relación permite hacerse una idea —muestra una panorámica— de la arquitectura y el funcionamiento jurídico-políticos de la democracia ateniense.

III.2.8 La administración de la justicia

La última institución ciudadana, contemplada en la *Const.At.*, son "los tribunales (tà dè dikastéria)" (63/1). A ellos corresponde, aunque no en exclusiva, administrar justicia: incluso en aquellos asuntos que no son de su competencia, el tribunal tiene, en apelación, la última palabra. Esta es una característica de la democracia vigente, así como la participación ciudadana en la administración de la justicia, pues los tribunales son, dicho gráficamente, populares y multitudinarios.

Aristóteles consigna y aplaude ambas cosas. Así, tras constatar que, con la democracia, todos los juicios "pasaron al pueblo (eis tòn dêmon elelýthasin)", es decir, a los tribunales, "en los cuales el pueblo tiene el poder (en hoîs ho dêmós estin ho kratôn)", el filósofo afirma: "en esto parece que se hizo bien (toûto dokoûsi poieîn orthôs), pues son

---

[315] "Our knowledge of the men elected as generals makes it clear that the term of office was a year and that there was no impediment to reelection" (Rhodes 1983: 676).

[316] "The assembling of the material in this chapter is probably *A.P.*'s own work: the laws no doubt prescribed what stipends were to paid to what officials, but it is unlikely that there was a single law which listed all state stipends together" (Rhodes 1983: 689).

(eisin) más fáciles de corromper (eudiaphthoróteroi gàr) con ganancias y favores (kaì kérdei kaì khárisin) los pocos que los muchos (hoi olígoi tôn pollôn)" (41/2)[317].

Además de los tribunales, intervienen otros órganos —como la asamblea y el consejo— y algunas magistraturas —como los introductores, los cuarenta, los árbitros,... los arcontes,... los tesmótetas— en la administración de la justicia. Su actuación está ora subordinada a la decisión última de los jueces ora incardinada, como paso previo, en el proceso judicial. Así, los veredictos del consejo son recurribles ante los tribunales y, por otra parte, diversas magistraturas reciben acusaciones e instruyen causas y plantean o sortean los pleitos. Algunas magistraturas también ven causas y resuelven en primera instancia o sin apelación en los juicios de menor cuantía.

La asamblea tiene un papel judicial específico, probablemente sometido a los tribunales. En la *Const.At.*, esto no se dice, pero tampoco se dice que las decisiones de la asamblea en materia judicial sean una excepción en el funcionamiento de la justicia. Su jurisdicción es de tipo político: recibe "las acusaciones por traición (tàs eisaggelías)" (43/4), que probablemente resuelve, pues recibe y resuelve "las acusaciones (probolàs) contra los sicofantas (sykophantôn)" y "contra cualquiera (kàn tis) que habiendo prometido algo (hyposkhómenós ti) al pueblo (tô, demo,) no lo cumpla (mè poiése,)" (43/5). Además, la asamblea cumple una función de auxiliar de la justicia, dando publicidad a las listas de confiscaciones, lotes de herencias, etc. (43/4).

El consejo posee importantes atribuciones judiciales, pero sus decisiones son recurribles ante los tribunales. Sus resoluciones eran antaño irrevocables, pero "el pueblo (ho dè dêmos) dispuso como ley (nómon étheto) que, si (án) el consejo (he boulè) sentencia (katagnô,) o condena (è zemióse,) a alguno por cometer injusticia (tinos adikeîn), las sentencias (tàs katagnóseis) y las condenas (tàs epizemioseis) las lleven (eiságein) los tesmótetas (toùs thesmothétas) ante el tribunal (eis tò dikastérion)" (45/1).

Así, "el consejo (he boulê) juzga (krínei) a la mayoría (tàs pleístas) de los magistrados (tàs arkhàs) y en especial (kaì málisth') a cuantos (hósai) manejan (diakheirízousin) dineros (khrémata), pero su juicio (d' he krísis) no es decisivo (ou kyría),

[317] Véase, en la *Pol.*, la temática de la soberanía de la multitud. Allí, encontramos juicios semejantes. Basta reseñar: "es más incorruptible (mâllon adiáphthoron) la multitud (tò polý)" (1286a31-32).

sino apelable (all' ephésimos) ante el tribunal (eis tò dikastérion)" (45/2). En este mismo sentido, un poco más adelante se apunta: "si alguien (kàn tis) comete injusticia (adikeîn) en opinión del consejo (autê, dóxe,), lo denuncia (toûton apophaínei) ante el pueblo (tô, te démo,) y después de sentenciarlo (katagnoûsa) lo remite (paradídosi) al tribunal (dikasterío,)" (46/2).

Además, algunas magistraturas, en relación con el consejo, participan en la administración de la justicia. Algunos magistrados, como los vendedores (47/3, 52/1) y los contadores (54/2), tienen una función auxiliar, pero otros, como los receptores (48/2, 52/2) y los rectificadores (48/5), además de ejercer como instructores, administran ellos mismos justicia. Recordemos, asimismo, que tienen asiento en el consejo: el "secretario (grammatéa) de la pritanía (tòn katà prytaneían kaloúmenon)", que "guarda (phyláttei) los decretos existentes (tà psephísmata tà gignómena)" (54/3); y "también otro (héteron) para las leyes (epì toùs nómous)" (54/4). Custodian y conservan —hacen copiar— la legislación vigente, las normas alegables en justicia.

Así, los vendedores "inscriben (anagráphousi) las fincas (tà khoría) y las casas (kaì tàs oikías) que se reclaman (tapographénta) y se venden (kaì prathénta) en el tribunal (en tô, dikasterío,), y también las (taûth') venden (poloûsin) ellos (oûtoi)" (47/3).

Por otra parte, los contadores, y sus consejeros, "son (eisi) los únicos (mónoi) que toman cuentas (logizómenoi) —han de "presentar cuentas (lógon apenegkeîn) todos (ápantas) cuantos desempeñaron cargos (toùs tàs arkhàs árxantas)"— y llevan (eiságontes) las cuentas (tàs euthýnas) al tribunal (eis tò dikastérion)" (54/2). Y los jueces, de condenar al magistrado saliente, podrán hacerlo: por "haber robado (kàn mèn tina kléptont')", por "haber cometido cohecho (eàn dè tina dôra labónta)", por "haber incurrido en malversación (àn d' adikeîn)" (54/2). Las sanciones contempladas son multas de diversa cuantía (54/2).

Además de actuar como instructores, también dictan justicia los receptores y los rectificadores. Los receptores "plantean (protithéasin) en el consejo (en tê, boulê,) si alguien (eí tís) sabe (oîden) si alguno (tina) cometió injusticia (adikoûnta) en la distribución (perì tòn merismòn) sea un magistrado (è árkhonta) sea un particular (è idióten) y someten a votación (epipsephízousin) la sentencia (gnómas)" (48/2). Asimismo, los receptores plantean y resuelven "a favor (toîs telónais) y en contra de los concesionarios de los impuestos (kaì katà tôn telonôn), los asuntos hasta diez dracmas (tà mèn mékhri

déka drakhmôn) sin apelación posible (óntes kýrioi)" (52/3).

Por su parte, los rectificadores reciben las rectificaciones de las cuentas rendidas, sean privadas sean públicas, junto con una evaluación de la sanción. El rectificador "recibe (labòn) y lee (kaì anagnoús) esto (tôuto) y, si condena (eàn mèn katagnô,), entrega (paradídosin) los asuntos particulares (tà mèn ídia) a los jueces (toîs dikastaîs) de los demos (toîs katà demous)" y "los asuntos públicos (tà dè demósia) los inscribe (anagráphei) para los tesmótetas (toîs thesmothétais)" (48/5). Estos, si reciben esa rectificación, la trasladan al tribunal "y lo que (kaì hó ti àn) sentencian (gnôsin) los jueces (hoi dikastaí) es (estin) inapelable (kýrión)" (48/5).

Otras magistraturas tienen una gran implicación y participación en la administración de la justicia: los once, los introductores, los cuarenta, los árbitros, los arcontes, los reyes, los polemarcos y los tesmótetas. Por lo general, actúan como instructores, con algún otro papel. La actuación de los introductores, los cuarenta y los árbitros da una cierta idea de las distintas instancias del proceso de juzgar.

III.2.9 Magistraturas y procesos judiciales

Los once[318] tienen como principal función la ejecución de sentencias:

1) "cuidan (toùs epimelesoménous) de los que están en prisión (tôn en tô, desmoterío,)"

2) y "encarcelan (apagoménous) a los que hurtan (kléptas) y a los que esclavizan a otros (kaì toùs andrapodistàs) y a los ladrones (kaì toùs lopodýtas)":

a) y, "si confiesan (àn mèn homologosi), los castigan (zemiósontas) con la muerte (thanáto,)"

b) y, "si disienten (àn dè amphisbetôsin), los remiten (aphésontas) al tribunal (eis tò dikastérion)" y la decisión que este tome, absolverlos o condenarlos, la ejecutan (52/1).

Por lo que parece, los confesos: o no son juzgados o lo son solo en primera y única

[318] Cfr. *Pol.* VI/8, 1322a19-20.

instancia, quizá por los mismos once[319]. Estos realizan además cometidos auxiliares: "presentar (eisáxontas) al tribunal (eis tò dikastérion) las fincas (khoría) y casas (kaì oikías) denunciadas (tà apographómena)" así como algunas de las "las delaciones (tàs endeíxeis)" (52/1).

Los introductores "presentan (eiságousi) los pleitos (díkas) mensuales (emménous)" (52/2). Se trata de causas que han de resolverse en el plazo de un mes. El filósofo enumera varias, sobre todo, de materia civil y mercantil: pagos de dote, préstamos impagados, reclamaciones e incumplimientos varios, relativos a los mercados, a esclavos, a animales, a cambistas o banqueros, etc. Los introductores "juzgan (dikázousin) estos asuntos (taútas) planteándolos (eiságontes) en —el plazo de— un mes (emménous)":

1) en "los asuntos hasta diez dracmas (tà mèn mékhri déka drakhmôn) son soberanos (óntes kýrioi)", es decir, resuelven sin apelación posible;

2) y "los demás asuntos (tà d' áll') los remiten (eiságontes) al tribunal (eis tò dikastérion) en —el plazo de— un mes (émmena)" (52/2).

Precisamente, a los cuarenta "les tocan (lagkhánousin) las demás causas (tàs állas díkas)" (53/1). Estos magistrados "están (eisi) plenamente facultados (autoleleîs) para resolver (dikázein) los asuntos hasta diez dracmas (tà mèn mékhri déka drakhmôn), y los de más (tà d' hypèr toûto) cuantía (tò tímema) los trasladan (paradidóasin) a los árbitros (toîs diaitetaîs)" (53/2). O sea, que o bien resuelven sin apelación, si la cuantía no excede de 10 dracmas, o bien se inhiben y dan traslado a la causa, si la cuantía es mayor, y, a continuación, intervienen los árbitros.

Los árbitros, primero, intentan una transacción, mas, en segundo lugar, "si no pueden (eàn mè dýnontai) llegar a una transacción (dialŷsai), sentencian (gignóskousi)" (53/2). Si ambas partes están de acuerdo con la sentencia, "la causa (he díke) concluye —tiene su fin— (ékhei télos)" (53/2). Si no es así, pueden apelar a los tribunales.

Si alguno acude al tribunal:

1) "Se echan (embalóntes) los testimonios (tàs martyrías) y las propuestas (kaì tàs prokléseis) y las leyes (kaì toùs nómous) en cajas (eis ekhínous), aparte las del demandante

[319] "The distinctive characteristics of this procedure are that the prosecuter began it not by filling an accusation but by phisically haling the accused before the authorities, and that offenders who admited their guilt could be executed summarily, without trial" (Rhodes 1983: 581).

(khoris mèn tàs toû diókontos) y las del demandado (khorìs dè tàs toû pheúgontos)", que se sellan y se agrega "la sentencia (tèn gnôsin) del árbitro (toû diatetoû) escrita (gegramménen) en una tablilla (en grammateío,)" (53/2).

2) Según la cuantía, la apelación se traslada a distintos tribunales: "las de hasta mil (tà mèn entòs khilíon) al de doscientos uno (eis héna kaì diakosíous), las de más de mil (tà d' hypèr khilías) al de cuatrocientos uno (eis héna kaì tetrakosíous)" (53/3).

3) En su actuación, los tribunales no podrán servirse "ni de otras leyes (oúte nómois) ni de otras propuestas (oúte proklésesi) ni de otros testimonios (oúte martyríais) que (all' è) los recibidos del árbitro (taîs parà toû diatetoû) metidos en las cajas (taîs eis toùs ekhínous embebleménais)" (53/3).

Por otra parte, también cabe denunciar la actuación de los árbitros y estos, si son condenados, tienen posibilidad de interponer "apelación (éphesis)" (53/6).

Los arcontes intervienen en la justicia en el ámbito tributario, pues realizan "las contrapropuestas (tàs antidóseis)" (56/3), y en asuntos de familia, pues sortean e instruyen diversas "acciones (graphaì dè) y causas (kaì díkai)", mayormente relativas al derecho de familia (56/6).

Las contrapropuestas son alegaciones, que atienden los arcontes, presentadas por aquellos que estiman que no les corresponde asumir una carga tributaria por diversas razones: por estar exento, por haberla cumplido ya, por haber asumido otra, etc. (56/3)[320]. Por otra parte, el arconte instruye y traslada al tribunal acciones y causas:

1) de "malos tratos (kakóseos) a los padres (gonéon)";

2) relativas a tutores: "malos tratos (kakóseos) a huérfanos (orphanôn)", "malos tratos (kakóseos) a heredera (epiklérou)", "daños (kakóseos) a hacienda de huérfano (oíkou orphanikoû)";

3) "locura (paranoías)", en realidad, destrucción de hacienda por locura;

4) "para elección de partidores (eis datetôn aíresin), si alguien (eàn tis) no quiere (mè théle,) repartir (némesthai) lo que es común (koinà tà ónta)";

5) "para establecer la tutela (eis epitropês katástasin)" y "para atribuir la tutela (eis epitropês diadikasían)";

6) "para exhibición de bienes (eis emphanôn katástasin)";

[320] Rhodes 1983: 622-626.

7) y otras similares relativas a tutelas y herencias (56/6-7).

Los reyes tienen atribuciones judiciales en asuntos religiosos (57/2) y resuelven "las causas contra las cosas inanimadas (tàs tôn apsýkhon) y contra los diferentes animales (kaì tôn állon zó,on)" (57/4)[321]. Ante el rey "se sortean (lagkhánontai) las acusaciones (graphaì) de impiedad (asebeías)" y también "todos los juicios por muerte (hai toû phónou díkai pâsai)" (57/2).

Los "juicios por muerte (phónou díkai) y por lesión (kaì traúmatos)" se celebran, según sus características, en diversas sedes:

1) si hay intención, si es por envenenamiento o por incendio, en el Areópago;

2) si no hay intención o, habiéndola, las víctimas son extranjeros o esclavos, en el Paladio;

3) si se reconoce el hecho, pero se alega haber obrado legalmente (por ejemplo, matar por error en la guerra o en los juegos), en el Delfinio;

4) en el caso de algunas reincidencias, en el Freato (57/3).

El polemarco tiene a su cargo los sorteos y la instrucción de diversos juicios concernientes a los extranjeros que eran vecinos de Atenas y, en diversos grados, estaban asimilados a los ciudadanos (58/2-3). Por lo general, los extranjeros avecindados disfrutaban de la ciudadanía en la medida en que asumían más y/o mayores —o menos y/o menores— cargas tributarias. Podían llegar a alcanzar —a concedérseles— la ciudadanía plena.

Los tesmótetas desempeñan, como instructores, funciones muy relevantes en la administración de la justicia. Instruyen, a tal efecto, causas de gran importancia, entre ellas, las concernientes al control de la legalidad.

Así, los tesmótetas:

1) hacen "las acusaciones de traición (tàs eisaggelías) ante el pueblo (eis tòn dêmon)" y "las acusaciones de ilegalidad (graphàs paranómon) y de haber propuesto (theînai) una ley (nómon) ilegal (mè epitédeion)" y otras acciones relevantes, como las "contra los presidentes (proedrikèn)" y las de "rendición de cuentas (euthýnas) de los estrategos (strategoîs)" (59/2);

---

[321] "An inanimate object (and probably an animal) if "found guilty" was removed from Attica" (Rhodes 1983: 649).

2) se encargan de las acusaciones “en las que hay depósito (ô̱n parástasis títhenai)”, como “usurpación de ciudadanía (xenías) con cohecho (kaì do̱roxenías)”, “sicofantía (sykophantías) y cohecho (kaì dó̱ro̱n)”, “falsa inscripción de ciudadanía (pseudeggraphê̱s)”, “falsa asignación (pseudokle̱teías)”, “inscripción fraudulenta (bouleúseo̱s)”, “no inscripción (agraphíou)” y “adulterio (moikheías)” (59/3);

3) plantean “juicios privados (díkas idías), de comercio (emporikàs), de minería (metallikàs) y de esclavos (doúlo̱n)” (59/5);

4) introducen los juicios relativos a los tratados con las ciudades, que además ratifican (59/6).

Antaño, el control de la legalidad lo detentaba el Areópago. En la primera democracia, Solón “lo colocó como vigilante de la legalidad (epì tò nomophylakeîn), tal como antes existía como inspector (epískopos oûsa) de la constitución (tê̱s politeías)” (8/4). Sin embargo, en la democracia vigente, tal cometido no se encuentra entre las competencias del Areópago que expresamente se registran (en 47/2, 57/3-4, 59/6 y 60/2). Este consejo ve algunos asuntos: los mencionados “juicios por muerte (phónou díkai) y lesión (kaì traúmatos)” (57/3-4); y “los juicios (tàs díkas) acerca de los tratados —con las ciudades— (tàs apò tô̱n symbólo̱n) y los por falso testimonio (kaì tà pseudomartýria)”, que son ambos instruidos por los tesmótetas (59/6). A estos magistrados, a los tesmótetas, les corresponde —aparentemente, en exclusiva— el control de la legalidad (59/2).

En cierto modo, cabe hablar también de una jurisdicción militar, pues los estrategos, en el ejercicio de su cargo, “tienen (eisin) la potestad (kýrioi) de encarcelar (dê̱sai) al indisciplinado (tòn ataktoûnta) y de expulsarlo (kaì ekke̱rŷxai) y de imponerle (epibállein) una multa (epibolè̱n)” (61/2).

III.2.10 Los tribunales, los juicios

Aristóteles versa sobre los tribunales del cap. 63 al cap. 69[322], en el cual concluye

[322] “This is, of course, very far for being a complete account of the Athenial judicial procedure: nothing is said about the preliminary stages that preceded the bringing of a case to a *dikasté̱rion*, about the rules governing speeches by the litigants themselves and by their *syné̱goroi*, about the presentation of evidence, and so on. *A.P.* has concentrated on what we may regard as the mechanical side of the *dikasté̱ria*” (Rhodes 1983: 697).

la *Const.At.*, en esta versión que actualmente conocemos. Son seis capítulos que proporcionan abundante información sobre el procedimiento —los mecanismos— de formación de los tribunales y, también, sobre el procedimiento —el sistema— de votación de los jueces. Informan asimismo, a grandes rasgos sobre el desarrollo de los juicios. Desafortunadamente, el cap. 67, importante a ese respecto, presenta notables lagunas.

En primer lugar, "los tribunales (tà dè dikastéria) los sortean (kleroûsin) los nueve arcontes (hoi th' árkhontes) de entre las tribus (katà phylás)" (63/1). Son elegibles como jueces "de los mayores de treinta años (toîs hypèr l' éte gegonósin), cuantos de ellos (hósoi autôn) no estén en deuda (mè opheílousin) con el estado (tô, demosío,) o no estén proscritos —privados de derechos[323], desposeídos de la ciudadanía— (è átimoi eisin)" (63/3). El sistema del sorteo es complejo, combinando varias suertes y siguiendo varias fases, sorteándose además sucesivamente los puestos que intervienen en el desarrollo del sorteo. Con ello, se pretenden evitar las trampas (64/2). En suma, se establecen estos mecanismos "para que (hín') —cada uno— entre (eisíe,) en el —tribunal— que le corresponda (eis oîon àn lákhe,) y no (kaì mè) en el que quiera (eis oîon àn boúletai) y para que no se puedan (medè ê,) reunir (synagageîn) en un tribunal (eis dikasterion) los (hoùs) que quiera (àn boúletaì) uno (tis)" (64/4).

Cada uno entra, pues, en el tribunal que le toca y recibe una contraseña, una pieza, que habrá de devolver en el momento de depositar su voto. Una vez formados los tribunales, se procede a un nuevo sorteo para designar a los magistrados que estarán al frente de cada tribunal y después este sorteará a los que intervienen como auxiliares en el desarrollo del juicio. Así, "saca (kleroî) los cinco (toútôn e') primeros (toùs prótous) a quienes toque (lakhóntas), uno (a' mèn) para el agua (epì tò hýdor) y los otros cuatro (téttaras dè állous) para los votos (epì tàs pséphous), para que (hína) ninguno (medeîs) esté preparado (paraskeuázei), ni el del agua (méte tòn epì tò hýdor) ni los de los votos (méte toùs epì tàs pséphous), y para que no haya (medè gígnetai) en estas cosas (perì taûta) trampa alguna (kakoúrgema medén)" (66/2).

Constituidos los tribunales, "convocan (eiskaloûsi) los pleitos (toùs agônas)" (67/1). Y proceden de distinta manera según se trate de causas privadas o de causas públicas. Así:

[323] "Rights in Ancient Greek Law" (Miller 2009: 303-306).

1) “cuando (hótan) juzgan (dikázosi) causas privadas (tà ídia)”, convocan a los “particulares (toùs idíous)” y ven “cuatro de cada una (d’ ex hekáston) de las causas legales (tôn dikôn tôn ek toû nómou)”;

2) en cambio, “cuando (hótan dè) son causas públicas (tà demósia), convocan a los “funcionarios públicos (toùs demosíous)” y “juzgan (ekdikázousi) uno solo (héna mónon)” (67/1).

La duración de las intervenciones se mide por clepsidras, de las que se ocupan los encargados del agua. El texto registra algunos tiempos, expresados en unidades de aproximadamente 4 minutos, que varían según las causas: en las de más de 5.000, 10 unidades al demandante y 3 a la réplica; en las de menos de 5.000, 7 y 2; en las de menos de 1.000, 5 y 2; “seis (hexákhous) en las discusiones (taîs diadikasíais) en que (haís) no hay (ouk éstin) réplica (hýsteron lógos)” (67/2). Y también se indica que en las causas de un día se concede el mismo tiempo a demandante y demandado (67/3).

El paso del tiempo se suspende —se cierra el agua— “cuando (hótan) el secretario (ho grammateùs) tiene que (mélle,) leer (anagignóskein) un decreto (pséphisma) o una ley (è nómon) o un testimonio (è martyrían) o un tratado o contrato (è sýmbolon)” (67/3). Estos son los recursos jurídicos en los que las partes basan sus pretensiones o que se hace necesario poner en conocimiento de los jueces (que son legos, o casi, en asuntos legales). Desafortunadamente, las lagunas convierten en ininteligible el resto de este capítulo (67/4-5).

Concluidas las intervenciones, llega el momento de la votación. Recordemos que el filósofo había hablado de tribunales de “doscientos uno” y de “cuatrocientos uno” (53/3). Pues bien, ahora apunta que “los tribunales públicos (tà dè demósia tôn dikasteríon) son (estì) quinientos uno (ph a’)” y añade que, si las causas exigen un número mayor de jueces, se reúnen “dos (b’) tribunales (dikastéria)”, en las de hasta mil, e incluso “tres tribunales (tría dikastéria)”, en las de hasta mil quinientos (68/1). Con estas cifras, incluso tratándose de los tribunales más pequeños, se comprende la rigidez y complejidad del proceso de votación, muy formalizado o sistematizado para asegurar su transparencia y evitar trampas y fraudes.

En efecto, “una vez (epeidàn) terminados (eireménoi ôsin) los discursos (hoi lógoi), entregan (paradidóasin) a cada uno de los jueces (hekásto, tôn dikastôn) dos votos (dúo

pséphous), uno agujereado (tetrypeménen y otro macizo (kaì plére), de manera que (phaneràs) los vean (horân) los pleiteantes (toîs antidíkois)" (68/2). En ese momento, los jueces deben entregar la contraseña y, después, al votar se les entrega una chapa (que al concluir canjearán por tres óbolos). Para la votación, hay dos ánforas, una de bronce, para los votos válidos, y otra de madera, para los votos que se desechan. Cada juez tiene que depositar un voto en cada ánfora: en la de bronce, el que vale; en la de madera, el que desecha. El voto agujereado corresponde al que intervino primero; el macizo, al que intervino después. El heraldo lo recuerda —lo pregona— antes de comenzar el recuento (68/4).

Los votos válidos, los del ánfora de bronce, se vuelcan sobre una tabla con agujeros, en los que se encaja cada voto, separando los agujereados de los macizos. Este sistema permite contarlos rápida, fácil y fiablemente. Entonces "el heraldo (ho kêryx) pregona (anagoreúei) el número (tòn arithmòn) de votos (tôn pséphon), para el demandante (toû mèn diókontos) los agujereados (tàs tetrypeménas) y para el demandado (toû dè pheúgontos) los macizos (tàs pléreis): el que más (hopotéro, d' àn pleíon) obtenga (génetai), ese (oûtos) gana (nikâ,); y si son iguales (àn dè ísai), el demandado (ho pheúgon)" (69/1). Como vemos, en la democracia ateniense regía el principio *in dubio pro reo*.

Como sabemos, no hay apelación posible, pues el fallo del tribunal es inapelable. Sin embargo, no concluye ahí el proceso. Al menos, no siempre. Pues, tras la sentencia, "la evalúan (timôsi) de nuevo (pálin), si es necesario (àn dée,) que se evalúe (timêsai), votando (psephizómenoi) de la misma manera (tòn autòn trópon)" (69/2). En esa nueva y última evaluación, las partes disponen de un mínimo y el mismo tiempo de intervención, unos minutos (69/2). Ahí, entonces, concluye el proceso[324].

III.2.11 La justicia tributaria

En la *Const.At.*, el sistema tributario no es objeto de una exposición sistemática,

---

[324] Y ahí acaba también la *Const.At.*: "... the modern reader would prefer a clear indication of the work's conclusion, but it is not incredible that *A.P.* should have ended in this manner, and if not certain it is at any rate very probable that this is the end of *A.P.* as the author wrote it" (Rhodes 1983: 735).

pero sí de múltiples referencias y alusiones, con lo que es posible, reconstructivamente, hacerse una idea general. De todos sus elementos, nos fijaremos en dos componentes fundamentales: los contribuyentes y los impuestos.

Los contribuyentes son, primordialmente, los ciudadanos atenienses. Ahora bien, ya desde la primera democracia, los ciudadanos están censados, distribuidos en clases, según sus rentas.

Como vimos, Solón distribuye a los ciudadanos, censitariamente, según sus rentas, "en cuatro clases (eis téttara téle)" (7/3):

1) pentacosiomedimnos, "eis pentakosiomédimnon" (500 medimnos o más);

2) triacosiomedimnos o caballeros, "hippéa" (desde 300 medimnos y hasta 500);

3) labradores, "zeugíten" (desde 200 medimnos y hasta 300);

4) y operarios o jornaleros, "thêta" (menos de 200 medimnos).

Los medimnos son, originariamente, medidas de la cosecha, que está en relación con la propiedad capaz de producirla (7/4).

Esta clasificación: refleja los impuestos, la cantidad, que cada clase de ciudadano pagaba a la ciudad (7/4); correlativamente, determina el acceso de cada clase a las magistraturas[325]. Los operarios o asalariados "no participaban de ninguna (oudemiâs metékhontas arkhês)" (7/4), "excepto formar parte (metédoke mónon) de la asamblea y de los tribunales (ekklesías kaì dikasteríon)" (7/3). Esta restricción desaparecerá posteriormente, al radicalizarse —al ampliarse— la democracia.

La misma clasificación cuatripartita encontramos en la democracia restaurada, pues, en la constitución de los tiempos de Aristóteles, esa ley de Solón "es aún vigente (kýrios)" (47/1). En algún caso, sin embargo, parece más virtual que real, pues: los tesoreros de Atenea son elegidos por sorteo entre los de la clase de los 500 medimnos y el designado desempeña el cargo "aunque sea muy pobre (kàn pány pénes)" (47/1). A nuestro entender, este "muy pobre" hay que entenderlo, no en absoluto, sino relativamente: es "pobre" con relación a su clase (la "alta"). Lo que refleja esta situación es, pues, una desactualización del censo. Sobre la necesidad de revisarlo y actualizarlo incide el estagirita en la *Pol.*, en V/8, recordando la consiguiente necesidad de modificar, correlativamente, "las tributaciones (tà timémata)" (1308b3-4).

---

[325] Miller 1995: 154-155.

En esta época, sin ser ciudadanos, también pagan impuestos los extranjeros residentes en Atenas. Los hay de dos clases: “metecos (toîs metoíkois) e isóteles (kaì toîs isotelési)” (58/2).

Los metecos gozaban de algunos derechos, para lo que, además de satisfacer la “tasa de extranjeros”, debían pagar algunos impuestos y hacer el servicio militar, estando en su actuación jurídica y política representados por un patrón. Los isóteles, por su parte, estaban exentos de la tasa de extranjeros, pagaban impuestos iguales (a los ciudadanos) y no tenían las limitaciones de los metecos, en cuanto a la representación jurídica y política.

En algunas épocas de la historia de Atenas, también tenían que devengar “tributos” sus aliados, las ciudades que estaban bajo su hegemonía. Otras veces, les correspondió pagarlos a los atenienses, por ejemplo, a la Liga del Peloponeso, hegemonizada por Lacedemonia, en los primeros tiempos de la restauración de la democracia. Así: los de Eleusis han de “contribuir (synteleîn dè) con sus rentas (apò tôn prosióntôn) al tesoro confederal (eis tò symmakhikòn) como los demás atenienses (katháper toùs állous Athenaíous)” (39/2).

Ahora bien, además de impuestos directos, había impuestos indirectos. Así, por ejemplo, en la *Cons.At.* se menciona una “contribución”, que grava el comercio de mercancías (en concreto, de granos). Expresamente, Aristóteles consigna una magistratura, los “diez inspectores del puerto de comercio (emporíou d’ epimeletàs déka)”, que se encargan de que, del grano que entre por mar, los mercaderes entreguen “los dos tercios (tà dýo mére) a la ciudad (eis tò ásty)” (51/4). Esta contribución recae, indistintamente, sobre ciudadanos y extranjeros. En otros textos, encontramos numerosos impuestos, tasas, que afectan al tráfico y consumo de bienes.

Al hilo de los ya mencionados, podemos ahora aproximarnos a los diferentes impuestos.

En primer lugar, tenemos la distinción, ya señalada, entre “impuestos” y “tributos”, según recaigan sobre la propia ciudad o sobre otras ciudades. Estos aparecen más tarde, cuando Atenas consigue la supremacía marítima: según Aristóteles, tres años después de la victoria de Salamina, se fijan los primeros tributos (“phórous”) a las ciudades aliadas (23/5). En resumen, los tributos (phóroi) eran las aportaciones en dinero o en naves, que debían hacer los miembros (las ciudades) de la confederación. Podían, por tanto, consistir

en una aportación dineraria o en una contribución (sýntaxis) en especie. Por otra parte, los impuestos (téle) eran las diferentes imposiciones que había que satisfacer en el ámbito de la ciudad.

Ahora bien, dentro de los "impuestos" cabe distinguir diferentes clases: tributaciones, tasas, contribuciones y cargas.

Llamamos "tributaciones" a aquellas aportaciones dinerarias que los ciudadanos, según sus rentas, censitariamente establecidas, tenían que hacer a la ciudad. De este tipo, similar a estas tributaciones, es la tasa (tó metoíkion) que, como extranjeros, deben satisfacer los metecos. Existía también, para circunstancias especiales, un impuesto directo extraordinario, la "eisphorá", que como las tributaciones tiene carácter proporcional (y solo rara vez es progresivo)[326]. Los operarios, que constituían la clase baja, estaban excluidos. Los metecos también estaban sujetos a la "eisphorá" con una cantidad específica.

Luego, eran numerosas las "tasas", de naturaleza dineraria, impuestas y recaudadas en la ciudad. Mayormente, tenían que ver con el tráfico, la circulación y el consumo de bienes. Las hay sobre el comercio, fundamentalmente la importación y la exportación, sobre derechos de ventas, por ejemplo en el ágora, sobre ventas y alquileres de inmuebles, sobre variadas actividades económicas,... etc. Apenas aparecen en la *Cons.At.*, siendo en la *Pol.* apuntadas o aludidas, de paso, veces varias.

Después, las "contribuciones" serían pagos en especie, consistentes en entregar al fisco una parte del producto que se obtiene o con el que se trafica. En la *Cons.At.*, además del marco general en la democracia vigente (47/2), encontramos tres ejemplos concretos. El primero es el "diezmo" introducido por Pisístrato (tirano en la época de la primera democracia), que percibía una décima parte de los productos de las tierras (16/4). Otro ejemplo, ya mencionado y en la democracia vigente, es la entrega de 2/3 en las importaciones de granos (51/4). En este caso, como en el anterior y en general, la ciudad podía bien almacenar bien vender el producto, ingresando el dinero correspondiente. El tercer ejemplo, también en la misma época democrática, es el "aceite de los atletas" (60/2). Este aceite procede de los olivos sagrados. Los propietarios de las tierras, en las que están

---

[326] Es la opinión de Vial, que proporciona una buena (sintética mas completa) información sobre la "eisphorá" (Vial 1983: 86-87). Es valiosa, asimismo, su información sobre el sistema tributario.

esos olivos, han de entregar una cantidad de aceite, primero variable, según el número de troncos, y posteriormente fija, según la heredad. El arconte recoge el aceite del año, lo entrega a los tesoreros y estos, en su momento, a los árbitros que, a su vez, se lo darán a los vencedores.

Finalmente, las "cargas" (leitourgíai) consisten en el desempeño de funciones y/o en la realización de servicios públicos. Las cargas recaían solo sobre los ricos: es decir, sobre la clase alta y, a veces, solo sobre algunos de sus miembros (los más ricos). Aunque indirectamente es posible señalar alguna más, en la *Cons.At.*, aparecen fundamentalmente dos cargas: la "coreguía" y la "trierarquía". En la *Pol.* figuran otras más. La "khoregía" consiste en costear los ensayos y el vestuario de los coros de música y baile, en las ceremonias cultuales y en los concursos dramáticos (54/8). Las coreguías afectan a la clase alta[327]. Luego, la "trierarkhía" es una carga consistente en correr con los gastos de equipamiento (y/o mantenimiento) de una trirreme, dotándola de armamento y tripulación (52/2). Debían cumplirla los ricos, dotando entre dos una trirreme. Había otras cargas relativas a reuniones y banquetes públicos, recepciones y embajadas, etc. Una carga singular era la "proeisphorá", consistente en el adelanto de la "eisphorá", que debían hacer los 300 más ricos (que, posteriormente, recibirían lo desembolsado, tras el pago hecho por los contribuyentes).

En fin, como se puede apreciar, el empleo sistemático de la proporcionalidad en la imposición, tiene como consecuencia la progresividad del sistema en su conjunto. Que, en gran medida, es producto del ejercicio de la potestad de auto-imposición que detentan los ciudadanos.

En efecto, según vemos en la *Const.At.*, los impuestos eran establecidos por ley o por decreto, interviniendo, en uno y otro caso, el consejo y la asamblea[328]. Por ejemplo, las

---

[327] Coreguía y buen uso de la propiedad: Frank 2005: 58-64.

[328] En ambos casos suelen intervenir el consejo y la asamblea: los decretos, propuestos por el consejo, son aprobados por la asamblea; las leyes, que además de por el consejo pueden ser propuestas por cualquier ciudadano, son presentadas a la asamblea, que elige, de entre los jueces, una comisión de "nomótetas", encargados de aprobarla o rechazarla. Posteriormente, deberá pasar el control de legalidad que realizan unos magistrados específicos, los "tesmótetas" (59/2). Los decretos también están sujetos al control de legalidad de los tesmótetas: si no lo pasan, son reenviados a la asamblea que los somete al escrutinio de los nomótetas que serán elegidos a tal efecto.

tributaciones según el censo introducidas por Solón aparecen como establecidas por una ley. Por otra parte, en la democracia, y especialmente en la vigente, el procedimiento habitual, en el gobierno general y en la actividad legislativa, era el decreto. Según Aristóteles, en aquel entonces el pueblo se hizo dueño del poder: se convirtió en dueño de todas las cosas, gobernando por votaciones de decretos[329] y por su soberanía en los tribunales (41/2). En fin, cabe pensar, también, que para la suspensión y la eliminación de los impuestos el procedimiento sería similar.

Una buena muestra de este procedimiento, y en concreto del necesario paso por la asamblea, la encontramos en la *Ret.*, donde, en I/4, los "ingresos fiscales (perì te póron)" aparecen entre los asuntos "sobre los que todos deliberan (perì ôn bouleúontai pántes)", junto con "la guerra y la paz (polémou kaì eirénes), la custodia del país (perì phykakês tês khóras), las importaciones y exportaciones (tôn eisagoménon kaì exagoménon) y, por último, la legislación (nomothesías)" (1359b21-23). Esta enumeración no pretende ser exhaustiva, pero los asuntos mencionados coinciden, grandemente, con los que Aristóteles en la *Pol.*, en III/11, señala como "aquellos más importantes (meizónon)" en que "es justo que sea soberana (dikaíos kýrion) la masa (tò plêthos)" (1282a38).

Pues bien, a este ordenamiento tributario, caracterizado por la proporcionalidad y la auto-imposición, se atiene Aristóteles. Las puntualizaciones que hace, eminentemente en la *Pol.*, unas críticas y otras constructivas, tienen como objetivo corregir o completar, en suma, perfeccionar este sistema. Su concepción general de la justicia tributaria está contenida, mayormente implícita, en sus formulaciones, en la *Pol.*, de la justicia política[330]

---

[329] "Ahora bien, la idea —latente en esta crítica— de una substitución de las leyes por decretos y de una inmediatez sin solución de continuidad entre decreto de la Asamblea Popular —siempre sospechosa de veleidades irresponsables— y su efectividad ejecutiva, no parece históricamente sostenible" (Samaranch 1991: 247-248). No suscribimos esta lectura: en ese mismo pasaje el estagirita refrenda el proceder democrático, explícitamente en lo que toca a los tribunales (41/2); por lo que vemos en la *Const.At.*, a pesar de las lagunas y/u omisiones, la democracia vigente no sustituye las leyes por decretos y estos ni son elaborados por la asamblea ni, una vez aprobados por esta, son aplicados inmediatamente sino sometidos a la supervisión de los tesmótetas (59/2).

[330] En especial, el referido a las "finalidades de los regímenes".

y, en la *Étc.Nic.*, de la justicia distributiva[331].

III.2.12 La justicia social

Según vemos en la *Const.At.*, el gasto público varía sustancialmente de la democracia a la oligarquía y tampoco es exactamente igual en el primero y en el segundo períodos democráticos. Originariamente, en el orden antiguo, el destino de los fondos públicos, es decir, aquellos dineros ingresados que no pasaban a engrosar los patrimonios particulares de los gobernantes, lo debían de constituir fines religiosos y militares.

En la primera democracia, en la época de la hegemonía ateniense, según informa Aristóteles, los impuestos y tributos mantienen las instituciones y funcionarios de la ciudad: en efecto, "de los tributos y de los impuestos (apò tôn phóron kaì tôn telôn) y de los aliados, más de veinte mil hombres (pleíous hè dismyríous ándras) se mantenían (tréphesthai)" (24/3). Y, un poco más adelante, todavía precisa esos más de 20.000 mantenidos: jueces, magistrados, ejército, guardas,... huérfanos de militares (hasta su mayoría de edad) y el Pritaneo (que es una institución que reúne notables, gentes que prestaron algún servicio o contribución destacables a la ciudad). Pues bien, "de todos estos (hápasi gàr tóutois), la manutención (he dioíkesis) era a expensas de las rentas —o fondos— de la comunidad (apò tôn koinôn)" (24/3). En cuanto a los números, el estagirita habla de unos 1.200 magistrados y unos 6.000 jueces. Pericles fue quien introdujo la "retribución (misthophóra) de los tribunales" (27/3). Antes, gobernando Cimón, habían sido parcialmente eliminadas las restricciones censitarias que limitaban el acceso a las magistraturas (26/2).

Durante la oligarquía, que abarca algo menos de unos 10 años, las magistraturas, según se desprende de la *Cons.At.*, dejaron de estar retribuidas. Se toma la medida por razones bélicas, estableciéndose que "el dinero recaudado no podría gastarse en otra cosa que en la guerra (eis tòn pólemon), las magistraturas se desempeñarán todas (árkhein hapásas) sin sueldo (amísthous) mientras dure la guerra, excepto los nueve arcontes (plèn

---

[331] Es importante destacar que lo repartible, según se registra allí (en V/3), no son solo "bienes", sino también "males". Consiguientemente, el criterio señalado es aplicable al reparto "de lo bueno" (1131b20) y "de lo malo" (1131b21). Ahí, por tanto, entrarían los impuestos.

tôn ennéa arkhónton) y los pritáneos (kaì tôn prytánneon); estos cobrarían...” (29/5). Sin embargo, la medida parece mantenerse durante todo el período oligárquico, con los Cuatrocientos y con los Treinta. Concretamente, Aristóteles destaca que no tienen sueldo: los miembros del consejo (y probablemente los demás magistrados), hablando de los Cuatrocientos (30/2); y ninguna de las magistraturas, hablando de los Cinco Mil (33/1). En este período, la hegemonía pasó de Atenas a Esparta. De hecho, Atenas, que había cobrado tributos de sus aliados, comenzará la andadura de la segunda democracia, a finales del siglo V a.C., contribuyendo al tesoro confederal de la Liga del Peloponeso, bajo la hegemonía de Esparta.

Con la restauración de la democracia, las magistraturas vuelven a ser retribuidas, constituyendo, como en la primera democracia, un capítulo fundamental en el gasto público. Ahora, además, se señala un salario a la asamblea: primero “dos óbolos (dióbolon)”, después “tres óbolos (trióbolon)” (41/3). Algo más tarde, según la constitución existente en vida de Aristóteles, esta retribución aumenta, pues, en las asambleas, el pueblo recibe sueldo: “una dracma en todas, nueve óbolos en la principal” (62/2). En esta época, existen pocas restricciones censitarias para el acceso a las magistraturas. La inmensa mayoría son elegidas por sorteo (aunque, algunas veces, el procedimiento incluye una preselección hecha por votación), contándose las relativas a la guerra entre las pocas magistraturas provistas por votación (43/1). Existe una gran movilidad porque solo las magistraturas militares pueden desempeñarse varias veces, pero no ninguna de las demás, excepto ser miembro del consejo que, con duración anual, se puede ser dos veces (62/3). No olvidemos, además, que los tribunales (tà dikastéria), de participación multitudinaria, también son retribuidos: “tres óbolos (treîs oboloús)” (62/2). Es elevado pues el número de ciudadanos que, en un momento u otro, se beneficia directamente de los dineros públicos.

Ahora bien, la segunda democracia fue más lejos que la primera en el gasto social. En primer lugar, amplió la cobertura, además de a los huérfanos, a los inútiles y finalmente a los pobres. Así, Aristóteles registra que: “hay una ley que dispone que los que poseen menos de tres minas (hòs keleúei toùs entòs triôn mnôn kekteménous) y están impedidos físicamente (kaì tò sôma peperoménous) para el trabajo (hóste mè dýnasthai medèn érgon ergázesthai), sean examinados por el consejo y que les sean concedidos, a cuenta del fisco

(de̱mosíą), dos óbolos diarios a cada uno (hekásto̱ tê̱s he̱méras) como alimento” (49/4). De hecho, según consta en la *Pol.*, esta asistencia abarcaba, no solo a los impedidos, sino, en general, a los pobres. E incluso, en segundo lugar, había un fondo público destinado a subvencionar la asistencia de los pobres a los espectáculos. Es “el dinero de las fiestas (tò theo̱rikòn)” (43/1). Es probable que esta subvención hubiese empezado con Cleofonte, en los últimos tiempos de la primera democracia (28/3). Ahora bien, en ese pasaje, no consta más que Cleofonte fue el primero en proporcionar “los dos óbolos”. Por eso, es también muy posible que tal asignación, dos óbolos, tuviese una finalidad completamente diferente (probablemente, socorrer las penalidades de los más pobres).

Pues bien, Aristóteles, aunque sí hace objeciones y enmiendas puntuales, no cuestiona esta orientación social del gasto público. Es más, con sus críticas y propuestas, él radicaliza la política social practicable por la ciudad, ampliando sus objetivos y, con eso, sus beneficiarios. De sus numerosas intervenciones puntuales, críticas y constructivas, encontramos dos, ambas en la *Pol.*, que, a nuestro entender, resultan, al respecto, enormemente significativas. Versan: una, en VI/5, sobre la pobreza; y, otra, en VIII/1, sobre la educación[332]. En ambos casos, se señala a la ciudad un papel consonante con las finalidades constitucionales, que en la concepción aristotélica, ha de tener el mejor régimen: la paz, el ocio, la beneficencia.

Con respecto a la pobreza, en la *Pol.*, en VI/5, Aristóteles comienza censurando la solución que, ateniéndose al espíritu de lo previsto en la *Const.At.* (en 49/4), dan los demagogos al problema. A su entender, dicha solución, repartir dinero, es mala en dos sentidos: para la pobreza, pues palía la situación, pero no soluciona el problema; y para la democracia, pues la existencia de pobreza perjudica al régimen. En sus palabras, “no debe hacerse (mè̱ poieîn) lo que actualmente (hò nŷn) hacen los demagogos (hoi de̱mago̱goì poioûsin)”, pues estos “distribuyen el excedente (tà gàr periónta némousin), y los pobres reciben (lambánousi dè háma) y vuelven a necesitar (kaì pálin déontai tô̱n autô̱n)” (1320a29-31). Esto es, según dice muy gráficamente, como pretender llenar una barrica agujereada. Además, que “la multitud —el pueblo, la masa— (tò plê̱thos)” sea pobre es “causa (aítion) de que sea mala (toû mokhthe̱ràn eînai) la democracia” (1320a33-35).

---

[332] Propuestas aún actuales sobre la (necesidad de la) educación pública, al decir de Curren, en Estados Unidos (Curren 2000: 7-8, 183-221).

Alternativamente, Aristóteles estima que las "rentas públicas (apò tôn prosódon)" deben destinarse a la creación de trabajo para los "pobres (toîs apórois)", implicando en eso también a los "ricos (toîs eupórois)" (1320a36-38). Según él, "hay que discurrir (tekhnastéon oûn) los medios de dar —al pueblo— una posición acomodada (hópos àn euporía génoito) permanente" (1320a35). En concreto, habla de ayudar, a los pobres, a "adquirir algún terreno (eis gedíou ktêsin)" o, si no, a "emprender el comercio o la agricultura (pròs aphormèn emporías kaì georgías)" (1320a38-1320b1). Es preciso, pues, variar la política financiera, reorientando el gasto público. Pero también es necesario, para contar con suficientes recursos y/o lograr esos objetivos, introducir las oportunas medidas de política fiscal, bien modificando las cargas sobre los ricos, bien recurriendo a incentivos extrafiscales. En suma, de lo que se trata es de "dar a los pobres los medios necesarios (aphormàs didóntas), orientándolos para algún trabajo (trépein ep' ergasías)" (1320b8-9).

Ahora bien, el programa aristotélico proyecta una acción social[333] que, además del combate a la pobreza, incluye entre las incumbencias de la ciudad la labor de educación. En su opinión, competería a los poderes públicos, entonces, la organización, e incluso la gestión (mas esta no necesariamente en exclusiva), de un sistema educativo.

Significativamente, en la *Pol.*, en VIII/1, el estagirita, tras insistir en la importancia de la educación[334] sea cual sea el régimen, dice[335]: "puesto que toda ciudad tiene un solo fin (hén tò télos), está claro que también la educación (tèn paideían) tiene que ser una y la misma (mían kaì tèn autèn) para todos los ciudadanos, y que el cuidado de ella (taútes tèn epiméleian) debe ser cosa de la comunidad (koinèn) y no privada (kaì mè kat' idían), como lo es en estos tiempos en que cada uno (hékastos) se cuida privadamente de sus propios hijos (tôn hautoû téknon idíą) y les da la instrucción particular (máthesin idían) que le parece" (1337a21-26). Y aun, después de alabar en este aspecto —en su política educativa— a los lacedemonios, concluye sentando "que la educación debe ser regulada

[333] Una opinión diferente: "A further shortcoming of Aristotle's theory is that he has overlooked an important reason for regarding one social class, or certain of its members, as more worthy of consideration than others, i.e., need. [...] he has nothing to say on hardship, which constitutes a sound enough for according a person or a whole group of people the right of preferential consideration" (Leyden 1985: 57).

[334] Vid. "Conclusion. Éducation, morale et politique" (Bodéüs 1982: 221-225).

[335] Vid. Curren 2000: 79-92.

por la legislación (mèn oûn nomothete̲téon perì paideías) y que concierne a la ciudad (kaì taúte̲n koinè̲n poie̲téon)” (1337a33-34).

Esta propuesta sobre la educación[336], con la anterior sobre la pobreza, integra un programa de justicia social que, además de incardinado en el marco constitucional ateniense y en general en el contexto heleno, es condicente con la concepción aristotélica de las finalidades constitucionales: la paz, el ocio, la beneficencia. Correspondería, pues, a la justicia política el desarrollo e implementación de tal programa. En definitiva, la justicia social quedaría, para el estagirita, dentro del ámbito de la justicia política.

[336] “Politics and Education in Aristotle’s *Politics*” (Lord 1990: 202-215). Cfr. “Comments on C. Lord” (Rees 1990: 216-219).

III.3. *POLÍTICA*

En la *Pol.*, la justicia es profunda y ampliamente tratada: tematizada a fondo, ora directamente ora por la vía indirecta del estudio de los regímenes.

Ciertamente, no encontramos en sus páginas un tratamiento semejante al estudio sistemático que constituye el libro V de la *Étc.Nic.*, consagrado expresa y monográficamente a la justicia. En la *Pol.*, en cambio, aquella es objeto de un abordaje transversal: la justicia comparece repetidamente en el texto, por lo general ora al hilo de otros temas ora incluida en otras temáticas. De esta manera, aparece en la práctica totalidad del tratado: así, en siete de sus ocho libros encontramos, en número importante y con notable volumen, desde simples menciones, pasando por breves y menos breves apuntes, hasta dilatadas glosas.

Además, en la *Pol.* salen los tres nombres y formas de la justicia: la virtud, el canon, la institución. Mas, sobre todo, lo que se aborda —se investiga y se formula— medular, recurrente y exhaustivamente es un canon concreto: la justicia que, en la *Étc.Nic.*, el filósofo denomina justicia política. De todas maneras, además del canon y ligadas a él, también se contemplan la plasmación institucional y la comprensión (y/o realización) personal de la justicia: o sea, la justicia-aparato y la justicia-virtud.

III.3.1 Panorámica general

Curiosamente, en el libro I las primeras menciones hacen referencia a los primordios, los orígenes y/o fundamentos de la justicia, en la triple dimensión de virtud (dikaiosýne), canon (tò díkaion) e institución (díke), cuyas intrincaciones aparecen en el cap. 2.

Después, la mayoría de las apariciones están ligadas a la discusión de la justicia (tò díkaion) de la esclavitud, en el cap. 3 y del cap. 5 al cap. 8. Puntualmente, Aristóteles se pronuncia asimismo sobre la justicia de la “crematística cambiaria” (en el cap. 10).

Por último, en el cap. 13, se vierten unas llamativas matizaciones en la virtud de la justicia (dikaiosýne), que es diferente según quien la posea: en particular, si es "el que manda" o "el que obedece", el hombre o la mujer,... o el esclavo, o el niño.

En este libro I, se efectúa una aproximación a la ciudad, centrada básicamente en las realidades domésticas pero tomadas en su proyección en la comunidad política.

En el libro II, Aristóteles revisa varios modelos de regímenes: unos ideales, como los de la *República* y las *Leyes* de Platón y el de Faleas de Calcedonia; otros reales, como los de Lacedemonia, Creta y Cartago.

La mayoría de las referencias explícitas a la justicia, salvo una significativa acotación política (en el cap. 2), corresponden a la justicia judicial, la denominada díke antes en I/2, e incluso al juicio (krísis) y los procesos (díkai). Poseen escasa relevancia.

Otras observaciones, relativas a las leyes, ligadas explícitamente a la justicia desde los caps. 4 y 5, revisten mayor importancia (en los caps. 8, 9 y 10).

Después de tocar varias formas de lo justo (en los caps. 1 a 3) e incidir en la virtud de la justicia (en el cap. 4) a propósito del ciudadano, en el libro III, el filósofo entra de lleno en el análisis y evaluación de los regímenes políticos y, correlativamente, de las concepciones políticas de la justicia.

En síntesis, bajo ese prisma o con ese ángulo, aborda: primero, los regímenes, sus clases en general (en los caps. 6 y 7) y luego con especial atención la democracia y la oligarquía (en el cap. 9); seguidamente, la soberanía, su atribución a la masa y a las leyes (en los caps. 10 y 11), subrayada asimismo después por contraste al hablar de la realeza (en los caps. 15 y 16); además, el acceso a los cargos, o sea, la participación en la gobernación (en los caps. 12 y 13); por último, la relación entre régimen político y base social (en el cap. 17).

El libro IV está dedicado a los diferentes regímenes y casi todas las referencias corresponden a la administración de la justicia —el poder judicial o elemento judicativo— (tò dikázon), tratando el último capítulo (el cap. 16) sobre los tribunales (perì dikasteríon), que constituyen el tercero de los tres elementos —"poderes"— de todo régimen.

Antes, se toca la justicia al hablar: de las partes de las ciudades (en el cap. 4), de las democracias (en el cap. 6), de la república (en el cap. 9), de los ardides en las oligarquías y en las democracias (en el cap. 13) y, finalmente, al versar sobre los "poderes"

deliberativo, ejecutivo y judicativo (sucesivamente: en los caps. 14, 15 y 16).

Excepto estas, con no mayor importancia, se cuentan algunas referencias a los regímenes y a las leyes, destacando las que atañen a la democracia (en los caps. 4 y 6), a la oligarquía (en los caps. 5 y 6) y a la república (en los caps. 8, 11 y 12).

De todo ello, lo más interesante en el libro IV, a nuestro entender, es una observación en el cap. 4 sobre el funcionamiento de las "partes" de la ciudad.

En el libro V, hablando de los cambios políticos, el estagirita versa sobre la justicia (tò díkaion) extensamente al abordar la raíz —o fondo general, en los caps. 1 y 2— de las sublevaciones y revoluciones.

Después, puntualmente, aparece la injusticia entre las causas de destrucción de los regímenes: en las democracias (cap. 5), en las oligarquías (cap. 6) y en repúblicas y aristocracias (cap. 7).

También, siguiendo con el libro V, en la conservación de los regímenes importan (en los caps. 8 y 9), además de la evitación de la injusticia, la justicia tanto en su aspecto legal como en su vertiente política, así como la propia virtud de la justicia (dikaiosýne).

Finalmente, también se toca la injusticia a propósito de la realeza (cap. 10), la tiranía (cap. 11) y hasta en la *República* de Platón (cap. 12).

En el libro VI, otra vez versando sobre las democracias y las oligarquías, prácticamente todas las menciones tienen que ver con la justicia democrática (tò díkaion tò demotikòn), glosada extensamente (en los caps. 2 y 3) o señalada puntualmente —estas a veces indirectamente— (en los caps. 4, 5 y 6).

Por otra parte, hay que registrar un sumario estudio de las magistraturas (cap. 8), donde son meramente tocados diversos aspectos de la acción y funciones encargadas a las instituciones y que conciernen a la justicia.

Por último, en el libro VII, que versa acerca del régimen mejor, las menciones a la justicia —que abarcan la virtud (dikaiosýne), el canon (tò díkaion) y la institución (krísis)— surgen al hilo: ora de la reflexión en torno a la mejor vida (los fines perseguidos y los medios para alcanzarlos) para el individuo y para la comunidad —mejores— (en los caps. 1 a 3 y en los caps. 13 a 15); ora de la indagación sobre algunas condiciones de la ciudad ideal (en los caps. 4 a 10). Se registran también algunas interesantes indicaciones acerca de las leyes. Todos esos apuntes adquieren especial relevancia al ser entendida la

justicia (tò díkaion), según se dijo en III/12, como el fin (télos) de la política.

Muy ligada a la investigación sobre el "régimen mejor" efectuada en el libro VII, está la pesquisa sobre la educación contenida en el libro VIII, el único donde no encontramos ninguna referencia explícita a la justicia.

III.3.2 La casa y la ciudad

La *Pol.* comienza con una exploración de la analogía entre la casa y la ciudad, en la que Aristóteles subraya las diferencias existentes entre ambas "comunidades" y rechaza la adecuación de las figuras y relaciones domésticas (i.e., de la administración de la casa: por ejemplo, amo-esclavos) a las figuras y relaciones políticas (i.e., del gobierno de la ciudad: por ejemplo, rey-súbditos). De todas maneras, a pesar de este rechazo inicial, el filósofo sí va a servirse de esta analogía[337], comparando las formas de gobierno con las comunidades domésticas (amo-esclavo, hombre-mujer, padre-hijo, hermanos).

Para el estagirita, entre la ciudad y la casa[338] hay una diferencia de origen, que lo es también de naturaleza. Ambas son comunidades, que, como "toda comunidad (pâsan koinonían)", se constituyen "para algún bien (agathoû tinòs héneken)" (1252a2). Las dos poseen fines semejantes o, mejor dicho, parcialmente compartidos. Y una y otra tienen un fundamento natural[339], mas de índole diferente, y asimismo parcialmente compartido.

Así, "la casa (oikós) es (estin) la comunidad (koinonía) natural (katà phýsin) para —satisfacer— todas las necesidades diarias (eis pâsan heméran synestekuîa)" (1252b13-14). Ahora bien, esta es una comunidad natural porque procede de dos comunidades que se producen de modo necesario en la naturaleza y según la naturaleza: "en primer lugar (prôton) se unen (syndyázesthai) necesariamente (anágke) los que unos sin los otros

[337] En la *Étc.Nic.*, en el libro VIII, cap. 10.

[338] Vid. *The Household as the Foundation of Aristotle's* Polis (Nagle 2006).

[339] "... resaltemos un hecho especialmente significativo de este libro I, a saber, el de la forma masiva en que el texto apela al criterio de la "naturaleza" y lo "natural" o *por naturaleza (physei)* [...] Sólo en el libro I, en efecto, se apela a lo que es "natural" o "por naturaleza" 84 veces [...] en el resto de la obra la referencia sólo se emplea respecto de las situaciones así calificadas ya en este libro y ello muy escasas veces" (Samaranch 1991: 190-191).

(toùs áneu allélon) no pueden (mè dynaménous) existir (eînai)" (1252a26-27). Así se unen "la hembra (thêly) y el macho (kaì árren) para la generación (tês genéseos heneken)" —como los animales y las plantas, dice el filósofo— (1252a27-28). Y también el amo y el esclavo buscando su preservación y conservación: "para su seguridad (dià tèn soterían)" (1252a31). La mujer puede, y suele, cumplir esa doble función: "entre los bárbaros (en dè toîs barbárois) la hembra (tò thêly) y el esclavo (kaì doûlon) tienen (ékhei) el mismo (tèn autèn) puesto (táxin)" (1252b5-6).

En suma, "de esas dos comunidades (ek mèn oûn toúton tôn dúo koinoniôn) nace la casa (oikía)" (1252b9-10). Y por agregación-asociación de varias de estas surge la aldea: "la (he d') primera comunidad (koinonía próte) de más —de diversas, de numerosas— casas (ek pleiónon oikiôn) para —satisfacer— necesidades (khréseos héneken) no cotidianas (mè ephemérou) es la aldea (kóme)" (1252b). Y, finalmente, "la (he d') comunidad perfecta (koinonía téleios) de varias —de diversas, de numerosas— aldeas (ek pleiónon kómôn) es ya (éde) la ciudad (pólis),... que surgió (ginoméne mèn oûn) para vivir (toû zên héneken), pero existe (oûsa dè) para vivir bien (toû eû zên)" (1252b27-30). Como vemos, al cabo, la finalidad es distinta: la de la casa, es la subsistencia; la de la ciudad, también, pero además, y sobre todo, el bienestar. La mudanza resulta trascendental.

Por eso, tampoco su naturalidad es la misma, aunque se llegue de una a otra, de la casa[340] a la ciudad, pasando por la aldea, como cajas que se van superponiendo, y quedando encajadas, las unas a las otras[341]. Ciertamente, para Aristóteles, la ciudad posee un origen natural, pero en un sentido bien distinto al de la casa: "decimos (phamèn) que (autèn) es (eînai) la naturaleza (tèn phýsin) de cada cosa (hekástou) lo que (oîon) cada uno (hekastón) es (esti) acabada su generación (tês genéseos telestheíses)" (1252b32-33). Por tanto, la naturaleza no consiste solo en lo dado sino que abarca también lo potencial incluido en lo dado. Así entendida, la naturaleza humana comprende lo dado físico, junto con sus

---

[340] "La famille (*oikía*) est la première étape d'un processus social qui, se déroulant selon la nature, aboutit à la cité (*pólis*), après avoir passé par une étape intermédiaire: le bourgade (*xóme*); en outre, dans ce processus, chaque étape ultérieure advient par le dépassement synthétique de la précédente et se compose de plussieurs entités de celle-ci" (Despotopoulos 1983: 11-12). Lo que nos sorprende es la traducción (toda una interpretación) de "casa" por "familia".

[341] Cfr. Wolff 1997: 35-37, 58-60.

potencialidades: aquello a lo que es posible llegar a partir de los datos —la dotación— iniciales[342]. Esa es la naturalidad de la ciudad[343].

Vistas así las cosas, la ciudad (y mucho más la ciudad-estado) es una posibilidad —contingente— de la naturaleza humana[344]. La casa, sin embargo, aparece como un resultado necesario. Sintetizando, podríamos decir que la casa es un producto necesario (una exigencia de la naturaleza) y la ciudad, en cambio, una producción contingente (una posibilidad de la naturaleza)[345]. Sin embargo, tanto en uno como en otro caso, la naturaleza permite multiplicidad y variedad de resultados. La casa no tiene por qué adoptar la forma brutal, despótica, que tiene entre los "bárbaros"[346] (y menos brutal, menos despótica, entre los griegos)[347]; la ciudad no tiene por qué adoptar la forma racional, consensual, que tiene entre los griegos (y menos racional, más violenta, entre los bárbaros).

De la casa y la ciudad, el punto de partida es el individuo, que constituye su

---

342 "One could take this to mean that the political is latent in man, but is only realized after a cultural awakening. But Aristotle does not say how we can conceive of man who is not self-sufficient existing without a state for many generations. The contradiction cannot be completely explained. One may claim this much, that for Aristotle man sub specie aeternitatis is only conceivable as a constant (i.e., natural) political biological being" (Kullmann 1991: 117).

343 O no naturalidad: así, según Keyt, "according to Aristotle's own principles the political community is an artifact of practical reason, not a product of nature" (Keyt 1991a: 118).

344 Vid. Lord 1991b: 49-73. Antes, sintéticamente: "I emphasize the extent to which the *polis* is not a natural or necessary result of human social evolution for Aristotle" (Lord 1991a: 7).

345 "Aristotle does not discuss the question whether man's natural impulse to live in a polis entails the naturalness of the polis, but it should be noted that it does not. The product of a natural impulse need not itself exist by nature" (Keyt 1991a: 126).

346 "Esta palabra, nacida de una onomatopeya, designa en origen a quien habla una lengua incomprensible. Los griegos tenían consciencia de la especificidad y del valor de su lengua y su cultura; llamaban "Bárbaros" a los que tenían una civilización y una lengua diferente de la suya" (Vial 1983: 39-40).

347 Vid. "Non-*Polis* Households" (Nagle 2006: 135-151).

componente elemental y último. El individuo entendido como animal social[348]: "el ser humano (ánthropos) es por naturaleza (phýsei) un animal social (politikòn zô,on) y el asocial (kaì ho ápolis) por naturaleza (dià phýsin) y no por azar (kaì ou dià týkhen) es (estin) con certeza o malo (phaûlós) o (è) más que (kreítton è) humano (ánthropos)" (1253a2-4). O, como dice en otra parte, tal individuo sería "o una fiera —un animal salvaje— (è theríon) o un dios (è theós)" (1253a29). Pero lo normal, y general, es lo contrario: los individuos humanos tienden, por su naturaleza, a la comunidad y, en definitiva, a la ciudad: es "natural (phýsei) en todos (en pâsin) la tendencia (he hormè) a semejante comunidad (epì tèn toiaúten koinonían)" (1253a29-30).

Esa tendencia, sin embargo, puede realizarse —concretarse— de diferentes maneras. Como animales sociales, recuerda el filósofo en III/6, los humanos "tienden (orégontai) a la convivencia (toû syzên)" de modo que corresponda "a cada uno (hekásto,) una parte (méros) del bienestar (toû zên kalôs)" (1278b21-23),... pero "también se reúnen (synérkhontai dè kaì) para vivir simplemente (toû zên heneken autoû)" (1278b24). Para el bienestar, simplemente para vivir: así surgen diversas comunidades políticas. Y algo semejante sucede con las casas: también poseen formas varias.

La razón está en que "el ser humano (ánthropos) es el único (mónon) de los animales (tôn zó,on) que tiene (ékhei) palabra (lógon)" (1253a9-10). Palabra: racionalidad. Más exactamente: la palabra, como veremos, lleva aparejado un sentido de justicia[349]. Es decir, el lenguaje (el habla, la lengua)[350] encierra la posibilidad de adquirir y desarrollar un sentido de la justicia. ¿Un sentido? ¿Un criterio y/o una práctica? ¿De qué justicia: una virtud, unas normas, una institución? En cualquier caso, compartir estas cosas —ponerlas en común— es lo que "hace (poieî) la casa (oikían) y la ciudad (kaì pólin)" (1253a18). De

---

[348] "El hombre es descrito como *politikòn zôon*, que debe traducirse como "animal social" pero incluyendo lo político en lo social" (Ruiz Miguel 2002: 33).

[349] "... what emerges from the argument is that a polis is held together by the artificial bonds of justice rather than by the natural bonds of instinct" (Keyt 1991a: 140).

[350] Para Kullmann, en estos pasajes, "la langue apparaît comme une particularité biologique de l'homme et n'est considerée que sous l'aspect de son utilité dans le cadre du comportement social. Nous trouvons, de nos jours, des approches semblables dans l'éthologie" (Kullmann 1993: 167). Esta "particularidad biológica" dota, no obstante, al ser humano, de "un élément rationnel (*lógos*), capable de considérer l'utile et le nuisible et par conséquent aussi le juste et l'injuste et visant à bien vivre" (Kullmann 1993: 171).

ahí, una vez más, la analogía[351].

En resumen, la ciudad y la casa aparecen como entidades análogas: ambas son comunidades y entre ellas se dan semejanzas y diferencias: primero, en cuanto a su naturaleza —es decir, *qua* comunidades— y, además, por su origen-fundamento y, también, por su función o fines.

III.3.3 Las tres justicias

En el cap. 2, en efecto, hallamos una intrincación primordial-originaria entre las tres justicias[352]: la virtud (dikaiosýne), el canon (tò díkaion) y la institución (díke). Ahora bien, lo que el filósofo señala, en esa conexión fáctica, no es una ligazón genética sino la vinculación estructural entre todas ellas, su mutua interdependencia.

El arranque de la reflexión[353] es una cala en los fundamentos antropológicos de la socialidad humana[354]: según Aristóteles, la razón por la cual el (ser) humano es, antes que otro, un "animal social (politikòn ho ánthropos zô,on)[355]" (1253a7-8) es que es el único animal[356] que, además de voz (phonè), tiene palabra (lógon)[357]. Y esta, además de la voz

[351] "According to Aristotle, the process of humanization occurs within two natural institutions, the household and the city. True justice first makes its appearance in the latter" (Nagle 2006: 152).

[352] Ciudad, naturalidad y justicias: Lami 2005: 182-183.

[353] Esos pasajes, verdaderamente clásicos, motivaron infinidad de comentarios e interpretaciones. Por ejemplo, "La cité comme communauté naturelle" (Vergnières 1995: 148-160).

[354] "Impulso all'associazione e aggressività in Aristotele e nell'età moderna" (Kullmann 1992: 121-148).

[355] *Zôon politikon* et *zôa politika*: d'une prétendue métaphore chez Aristote" (Labarrière 2005: 35-61).

[356] Kullmann, después de una cala en los escritos biológicos del estagirita, concluye "that *zôon politikon* is a biological description. Of course, the concept of "political" is in itself no biological concept" (Kullmann 1991: 106).

[357] Sobre lenguaje humano y algún "*dialektos"* de ciertos animales: "Aristote, Martinet et Madame Rossignol" (Labarrière 2005: 209-221).

que es “signo del dolor y del placer”, sirve para “manifestar lo conveniente y lo dañino (tò symphéron kaì tò blaberón) e, igualmente, lo justo y lo injusto (tò díkaion kaì tò ádikon)” (1253a14-15). En consecuencia, es propio del animal humano[358], frente a los demás animales, “tener sentido (aísthe̲sin ékhein) del bien y del mal (agathoû kaì kakoû), de lo justo y de lo injusto (dikaíou kaì adíkou), y otros” (1253a16-18). Pues bien, la “comunidad de estas cosas (he̲ dè toúto̲n koino̲nía)” es, según Aristóteles, lo que “hace (poieî) la casa (oikían) y la ciudad (kaì pólin)” (1253a18).

Como vemos, la justicia —un cierto “sentido” de la justicia: la virtud de la justicia— está en el núcleo de la socialidad humana, y es el germen de la formación de la casa y de la institución de la ciudad[359]. Sin embargo, esto no significa que las otras justicias, la justicia como norma y como aparato, sean un producto o una derivación de la virtud, pues aquellas ya están implícitas en esta, como criterio aplicable (regla) y aplicado (juicio). No es así, aunque parezca refrendarlo la formulación, en la *Ret.* y en la *Étc.Nic.*, de la justicia natural, postulada y esgrimida al margen y, si fuere preciso, en contra de la legislación y los tribunales. Al contrario, la existencia de estas justicias resulta decisiva para el desarrollo de la virtud.

En efecto, no se puede pasar por alto lo que significa —el corte que abre— la aparición —propiamente, la fundación— de la ciudad[360]: en ella, según Aristóteles, el humano deviene perfecto (teleo̲thèn) y el mejor de los animales; fuera de ella, “apartado de la ley y de la justicia (kho̲risthèn nómou kaì díke̲s)” (1253a32-33), es el peor de los animales[361]. Aún más, propiamente solo cabe hablar de la virtud de la justicia (dikaiosýne̲)

---

[358] “On le voit, c’est à chaque fois la continuité entre l’animal et l’homme qui est préférée dans la *Politique*: le *lógos* humain y “montre” encore, et les voix animales y “signifient” déjà (*i.e.* comme un instrument naturel), et cela va de pair avec l’ancrage dans la nature et dans la sensibilité. Mais avec la différence d’étendue de la sensibilité [...]” (Cassin 1993: 374-375).

[359] “L’homme, l’animal le plus politique” (Wolff 1997: 70-75).

[360] “The Polis as Human Product” (Miller 1995: 56-61).

[361] Para Kullmann, con todo, “the characteristic of “political” is not the feature which constitutes the essential nature of man” (Kullmann 1991: 115). Según este autor, “inasmuch as there is an element present in the human soul which is missing from the soul of other *zôa* [animals], man has the capacity to leave behind the sphere of the political *koinônia* [community]” (Kullmann 1991: 115).

ab urbe condita, ya que, frente al comportamiento animal del ser humano, "la justicia (he dè dikaiosýne) es algo político —i.e., algo propio de la ciudad— (politikón)" (1253a37). En efecto, para darse la virtud, dikaiosýne, tiene que haber las otras justicias, ley y juicio, normas jurídicas e institución judicial. En este pasaje, la díke abarca ambos aspectos, el de "la regla-el derecho" (el ordenamiento jurídico) y el de "la judicatura-el juicio" (el aparato judicial), "pues la justicia (he gàr díke) es (estin)" por un lado, "el orden de la comunidad política (politikês koinonías táxis)" y, por otro lado, "el discernimiento de lo justo (toû dikaíou krísis)" (1253a37-38).

En definitiva, la justicia normativa e institucional (la legislación y la judicatura) es condición para el desarrollo —y quizá la existencia— de la virtud de la justicia. Esta dependencia de lo ético con respecto a lo jurídico aparece con toda claridad en las definiciones que, tanto en la *Ret.* como en la *Étc.Nic.*, el estagirita ofrece de la justicia-virtud. Pero esto no significa que las leyes vigentes y la práctica judicial determinen —establezcan taxativamente— el contenido de la virtud. De hecho, lo definen en un sentido general: lo que sea obrar justamente entra en la órbita de actuación de las leyes y los jueces, y no debería contravenir —dicho esto con todas las salvedades y matices necesarios— lo que aquellas y aquellos establecieren. Ambas justicias representan, sobre todo, una referencia para el desarrollo de la virtud.

En otras palabras, ser justo no consiste en ser obediente, pero sí respetuoso con el derecho: la justicia-virtud no es seguir los dictados de las leyes y/o los jueces, sino ser capaz de decidir y de actuar como la ley y el juez. Lo que algunas veces implica ir contra estos. Pero, sin que ello signifique prescindir de esas referencias: una norma y un juicio, hipotéticos mas posibles. Reencontramos, aquí, el sentido y la función de la justicia natural, postuladas y esgrimidas en la *Ret.* y en la *Étc.Nic.*, como correctoras de los dictámenes legislativos y judiciales.

En resumidas cuentas, entre la virtud de la justicia y las otras justicias —simplificando y generalizando, entre la moral y el derecho— hallamos una relación de interdependencia, en lo que respecta a su existencia (el hecho de que existan) y a su esencia (aquello en que consistan), que no excluye —sino que, al contrario, supone— la plena autonomía de cada uno de esos términos. Y lo mismo acontece con la política.

En ese sentido, existe una cierta dependencia —una relatividad— de las formas de

la virtud con relación a las clases de regímenes... e incluso, en cada uno de ellos, con respecto a las posiciones de gobernante y gobernado.

En efecto, la justicia diferirá según el ciudadano sea —es decir, según esté en la posición de— gobernante o gobernado: en la *Pol.*, en III/4, el filósofo afirma que la dikaiosýne, como toda virtud del hombre bueno[362] (toû agathoû areté), no es una (mía) "teniendo formas (eìde ékhousa) —obviamente, diferentes— según las cuales él gobernará o será gobernado (kath' hà árxei kaì árxetai)" (1277b19-20). Esta distinción tiene correspondencia —vigencia, validez— también dentro de la casa, en el ámbito de la administración —la justicia— doméstica. Mas, dejemos estas concreciones, así como la discriminación "genérica" intuible en esa referencia al hombre —individuo masculino— bueno.

Por otra parte, siguiendo con la *Pol.*, en V/9, tratando de la conservación (perì soterías) de los regímenes, al hablar de los rasgos que han de poseer aquellos que ejerzan las magistraturas supremas (tàs kyrías arkhás), Aristóteles incluye "la virtud y la justicia (aretèn kaì dikaiosýnen) adecuadas a cada régimen (tèn pròs tèn politeían)" (1309a36-37). Obviamente, esto supone una cierta relatividad de la una y la otra, diferentes según los regímenes. En concreto, el filósofo indica que "si lo justo (tò díkaion) no es lo mismo (mè tautòn) según todos los regímenes (katà pásas tàs politeías), por necesidad habrá también diferentes (diaphorás) justicias (tês dikaiosýnes)" (1309a37-39).

Ahora bien, estas cuestiones (y otras) en las que se patentiza la interdependencia de la virtud de la justicia y la política no representan un óbice, aunque más de una vez puedan constituir un obstáculo, para la existencia y desarrollo de la justicia-virtud en términos y en sede solo morales.

III.3.4 La "economía": domesticidad y política

Examinada la analogía entre la ciudad y la casa, vista su intrincación originaria con la justicia, Aristóteles comienza, en I/3, su reflexión sobre la política con una indagación

---

[362] Literalmente: "la virtud del bueno". Del comienzo al final de este capítulo, III/4, es visible la discriminación, está marcada la diferencia de género: Aristóteles emplea "hombre" (anér, hombre y no mujer), y no "ser humano" (ánthropos, hombre y mujer).

en la “economía”. Con este término designa, fundamentalmente, la administración doméstica, entendiendo por tal el régimen de las relaciones interpersonales existentes en el ámbito de la casa. Estos regímenes son análogos —como se plantea explícitamente en la *Étc.Nic.* en VIII/10— a las formas de gobierno de la ciudad. Estaríamos pues en el ámbito de lo político y no —o poco— en el de lo económico.

Solo en otro sentido, otra parte de esa “economía” —la llamada crematística— tendría que ver con lo que modernamente denominamos economía, ya sea de la casa o ya sea de la ciudad. En efecto, “existe también (esti dè) una (ti) parte (méros) que (hó) parece (dokeî) a algunos (toîs mèn) que es (eînai) la economía (oikonomía) y a otros (toîs dè) la parte más importante (mégiston méros) de aquella (autê̲s)”, que habrá de ser objeto también de la atención del filósofo: “me refiero (légo̲) a la llamada crematística (perì tê̲s kalouméne̲s khre̲matistikê̲s)” (1253b312-14).

Conviene subrayar que la “economía” forma parte de lo político, que está dentro del ámbito de la política: “pues (gàr) toda (pâsa) ciudad (pólis) se compone (sýgkeitai) de casas (ex oikiô̲n)” (1253b2-3). Y, dentro de estas, encuentra el estagirita como elementos o componentes tres relaciones: “las partes (...e̲) primeras (prô̲ta dè) y mínimas (kaì elákhista) de la casa (oikías) son el amo (despóte̲s) y el esclavo (kaì doûlos), el esposo (pósis) y la esposa (kaì álokhos), el padre (patè̲r) y los hijos (kaì tékna)” (1253b5-7). Pues bien, “con respecto a estas tres relaciones (perì triô̲n án toúto̲n) habrá que examinar (skeptéon) qué (tí) es (eíe̲) y cómo (kaì poîon) debe ser (deî eînai) cada una (hékaston)” (1253b7-8). Este examen, por tanto, debe conducir a una regulación.

Amo-esclavo, esposo-esposa, padre-hijos: estas tres relaciones —que Aristóteles denomina “heril (despotikè̲)”, “conyugal (gamikè̲)” y “procreadora (teknopoie̲tikè̲)” (1253b9-10)— poseen un denominador común: el hombre. Las tres relaciones giran en torno a este sujeto,... el hombre libre; y los otros —unos libres y otros no— están sujetos a su dominio. Y además las paredes de la casa representan un límite o una frontera, que solo el hombre puede franquear. Se trata, sin duda, de cuestiones de justicia y como tales las plantea, aquí en la *Pol.* y también en la *Étc.Nic.*, el estagirita.

Como veremos, en la *Pol.*, la domesticidad capitaliza, casi totalmente y

decrecientemente, la actividad del esclavo, la de la mujer[363] y la del niño. Aunque de modo distinto, todos ellos están encerrados en la casa (y bajo la férula del hombre, amo-esposo-padre). En síntesis, por su "reducida entidad", que es según Aristóteles un efecto de (su) naturaleza, estos tres seres son colocados fuera del ámbito de la política. Ahora bien, antes que ser ajenos a lo político, ellos resultan excluidos de la política. Que, sin embargo, regula las relaciones de los tres (el esclavo, la mujer y los niños) con el hombre (amo-esposo-padre).

En la *Étc.Nic.*, estas tres relaciones (amo-esclavo, esposo-esposa, padre-hijos) pertenecen a la llamada en V/6 "justicia doméstica —o, etimológicamente, económica— (tò oikonomikòn díkaion)" (1134b17). Frente a esta, atendiendo a las relaciones entre ciudadanos y en especial a la gobernación, se halla la "justicia política (tò politikòn díkaion)" (1134a26). El esclavo, la mujer y el niño, como veremos, son objeto —propiamente, objetos— de la "justicia política", mas solo pueden ser sujetos (por poco que lo sean) en el ámbito de la "justicia doméstica".

III.3.5 Esclavitud y justicia

Con respecto a la esclavitud, el filósofo plantea frontalmente la cuestión de su justicia: pues "para algunos (toîs dè) esa dominación (tò despózein) es contraria a la naturaleza (parà phýsin), por (gàr) ser (eînai) el esclavo (tòn mèn doûlon) y el libre (tòn d' eleútheron) por convención (nómo̲,) y nada (d' oudèn) diferir (diaphérein) por naturaleza (phýsei)" (1253b20-23). En consecuencia, "según eso (dióper) tampoco (oudè) es justa (díkaion), por (gàr) ser violenta (bíaion)" (1253b23-24). El estagirita no va a suscribir esta posición, aunque la admitirá parcialmente. Sin embargo, su justificación inequívoca no cierra las puertas al rechazo de la esclavitud.

En términos generales, en la *Pol.*, Aristóteles examina y asume, no sin reparos, la justicia de la esclavitud. En I/4, tras distinguir entre instrumentos animados e inanimados, califica al esclavo como "una posesión (ktê̲mà ti) animada (émpsykhon)" (1253b32). Sería, en palabras de la *Étc.Nic.*, un "instrumento animado (émpsykhon órganon)" (1161b3). Más

---

[363] Casi, pero no por completo: "As outras: as habituais companheiras do homem" (Curado 2008: 367-413).

exactamente, según precisa en I/4, el esclavo es "un subordinado para la acción (hyperétes tôn pròs tèn prâxin)" (1254a8), entendiendo tal subordinado como "un instrumento (órganon) antes (prò) de los instrumentos (orgánon)" (1253b33). En suma, el esclavo es una "posesión (ktêma)" y, como tal, "un instrumento (órganon) para la acción (praktikòn)" (1254a16-17).

Conviene reparar en esa condición de instrumento "para la acción"... y no para la producción. Es algo en lo que insiste el filósofo: "la vida (ho dè bíos) es (estin) acción (prâxis), no (ou) producción (poíesis)" (1254a7). Esto nos indica el lugar (y la función) en que (y para la que), primordialmente mas no exclusivamente, el estagirita ubica al esclavo. Sobre todo, aparece como un servidor doméstico. Lo que no quita que el esclavo pueda ser utilizado como trabajador. Aristóteles, con todo, no piensa en un modo de producción esclavista[364]. Como señalaremos, no piensa la ciudad, ni la política, ni en base ni en función del esclavismo.

En el cap. 5, la posesión del amo y la pertenencia del esclavo es justificada por las diferencias naturales (en concreto, psíquicas) existentes entre los humanos. Tales diferencias hacen que "por naturaleza (phýsei)" sean "unos libres (hoi mèn eleútheroi) y otros esclavos (hoi dè doûloi)" (1255a1), sentenciando Aristóteles que para estos es "a la vez conveniente (kaì symphérei) y justa (kaì díkaión) la esclavitud (tò douleúein)" (1255a2).

La argumentación es tortuosa y no exenta de dificultades: la psique debe regir al cuerpo,... el ser humano a los animales[365]... Estos, los animales, saldrían ganando con el sometimiento y la domesticación: "para todos ellos (toútois dè pâsi) es mejor (béltion) estar gobernados (tò árkhesthai) por el ser humano (hyp' anthrópou), pues (gàr) así (oútos) obtienen (tygkhánei) seguridad (soterías)" (1254b11-13). Curiosa seguridad esa (literalmente, salvación): estar entregado por completo al poder —al arbitrio, a la

---

[364] "It is important to note, however, that Aristotle here does make the crucial distinction between a subordinate and a slave: a subordinate may be an instrument but his status may not be that of a slave" (Chan 2006: 15).

[365] Como muestra Smith, tanto esta argumentación basada en la relación alma-cuerpo (y humano-animal) como la basada en la relación razón-emoción no permiten llegar a resultados concluyentes: "Aristotle's Theory of Natural Slavery" (Smith 1991: 142-155).

voluntad— de otro[366].

Análogamente, “es (ésti) esclavo (doûlos) por naturaleza (phýsei) el que puede (ho dynámenos) ser (eînai) de otro (állou) —y por eso (dió kaì) es (estín) de otro (állou)— y (kaì) participa (ho koinonôn) de la razón (lógou) suficientemente —tanto cuanto— como (tosoûton hóson) para percibirla (aisthánesthai), pero (allà) no (mè) la tiene (ékhein)” (1254b20-23). El propio filósofo señala algunos escollos importantes: “algunos esclavos (toùs mèn) tienen (ékhein) cuerpos (tà sómata) de libres (eleuthéron), y otros (toùs dè) almas (tàs psykhàs)” (1254b33-34). La naturaleza, pues, no representa un criterio... terminante[367].

Por otros motivos, en el cap. 6, reconoce que existe, sin embargo, esclavitud injusta, ya que en algunas ocasiones “no son (ouk eisìn) por naturaleza, unos, los esclavos (hoi mèn phýsei doûloi) y, otros, los libres (hoi dè eleútheroi)” (1255b5), sino que son tales “convencionalmente y por violencia (katà nómon kaì biastheîsi)” (1255b15). En estas condiciones, no se dan “el interés (symphéron) y la amistad (philía) recíprocos (pròs allélous)” que, según él, existirían entre el amo y el esclavo que lo son “por naturaleza (phýsei)” (1255b12-14).

Aristóteles se refiere ahí, en el cap. 6, a la esclavitud producida como consecuencia de una guerra. En ese caso, cabe objetar la convención “según la cual (en ô,) lo cogido en la guerra (tà katà pólemon kratoúmena) es (eînai) de los vencedores (tôn kratoúnton)” (1255a6-7) y rechazar que “si (ei) uno puede ejercer violencia (toû biásasthai dynaménou) y (kaì) es superior (kreíttonos) en poder (katà dýnamin), la víctima suya (tò biasthén) será (éstai) su esclavo (doûlon)” (1255a9-11). Aristóteles no llega a rechazar este argumento, apoyándose en la coincidencia —improbable y ocasional— de fuerza y virtud[368].

---

366 Vid. “Why Slavery Benefits Slaves” (Kraut 2002: 295-301).

367 Curiosamente, apunta Lloyd, “ce qu’Aristote déclare être naturel pour les hommes [l’esclavage] est un trait sans équivalent dans le reste du règne animal” (Lloyd 1993: 143).

368 En un examen más demorado y pormenorizado, habría que entrar, siguiendo al estagirita, en el análisis de la “violencia (he bía)” y su relación con la virtud. Como aproximación al contexto, es interesante la panorámica general: *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia Antica* (D’Agostino 1983), en especial los capítulos “Bia e Hybris” (21-34), “Bia contro Dike” (35-50) y “Bia con Dike” (51-66). Más en concreto, sobre estos pasajes aristotélicos, “violenza e schiavitù” (D’Agostino 1983: 92-

No obstante, aún aceptando esa convención, reconoce que: “la causa (tèn tè gàr arkhèn) de las guerras (tôn polémon) puede (endékhetai) no (mè) ser (eînai) justa (dikaían)” y, en ese caso, la esclavitud no será justa: “de ninguna manera (oudamos) cabe decir (án phaíe) que es (eînai) esclavo (doûlon) uno (tis) que no merece (tòn anáxion) la esclavitud (douleúein)” (1255a24-26).

Esta cuestión —la esclavitud inmerecida sobrevenida a consecuencia de una guerra— le plantea al estagirita un difícil problema: los griegos “por eso (diópers) no quieren (ou boúlontai) llamarse (légein) a sí mismos (autoùs) esclavos (doúlous), sino (allà) a los bárbaros (toùs barbárous)” (1255a28-29). El filósofo suscribe esta auto-exclusión: los griegos[369] no deberían conocer —padecer— la condición de esclavo. Varias veces apunta la deseable supremacía helénica: “es justo (eikós) que los griegos (d’ Héllenas) manden (árkhein) sobre los bárbaros (barbáron)”, ya que “bárbaro (bárbaron) y esclavo (kaì doûlon) son (ón) lo mismo (tautò) por naturaleza (phýsei)” (1252b8-9).

En ese pasaje, en I/2, se apoya en lo que dicen los poetas,... y, más adelante en VII/7, sostiene él mismo: “la raza griega (tò dè tôn Hellénon génos),... no solo vive (tè diateleî) libre (eleútherón), sino que es la que mejor (kaì béltista) se gobierna (politeuómenon) y la más capacitada (kaì dynámenon) para gobernar (árkhein) a todos (pánton), si tuviese —si hubiese— (tygkhánon) una constitución —un régimen común, una unidad política— (miâs politeías)” (1327b29-33). Esa situación hipotética choca con la realidad fáctica: los griegos —que de hecho no gobiernan a los demás— son convertidos en esclavos en las guerras. Ahora bien, de estas pretensiones del estagirita cabe colegir la intención de excluir la esclavitud, cuando menos internamente, entre los helenos.

Volviendo a la esclavitud natural[370], aquella que el filósofo acepta[371], hay que

---

97).

[369] “Greek Superiority” (Kraut 2002: 290-295).

[370] “Nevertheless, there is an uncritical side to Aristotle’s account of the natural slave. He never demonstrates that such slave exists; and if that slave does exist, Aristotle leaves us wondering whether we can pick him out with certainty” (Fortenbaugh 2006: 263).

[371] Simpson encuentra justificación con el siguiente argumento: “Aristotle’s views about slavery may be summarized by saying that the natural masters are fundamentally the virtuous, or those who have been perfected in their development, and the natural slaves are fundamentally the vicious, or those who have in some way been damaged or corrupted in

matizar “el interés y la amistad recíprocos” que, según aquel, existirían entre el amo y el esclavo que lo son “por naturaleza (phýsei)” (1255b12-14). Semejante “amistad” hay que entenderla con los caracteres restringidos que aparece en la *Étc.Nic.*, en VIII/11. Además, en la *Pol.*, esos “intereses comunes” resultan ora muy matizados, e implícitamente negados, en III/6 (1278b32-37) ora abiertamente negados[372] en VI/2 (1317b13).

En III/6, se dice: “a pesar de eso —el hipotético interés común— (hómos) gobierna (árkhei) según la conveniencia del amo (pròs tò toû despótou symphéron) no obstante (oudèn êtton) y según la del esclavo (pròs dè tò toû doúlou) accidentalmente (katà symbebekós)” (1278b34-36). De hecho, el único límite que conoce el amo es respetar —conservar— la vida del esclavo: “pues (gàr) si perece el esclavo (endékhetai phtheiroménou toû doúlou) no (ou) subsiste (sózesthai) el señorío —el dominio, la esclavitud— (tèn despoteían)” (1278b36-37).

Y en VI/2, apunta que “lo propio del esclavo (toû douleúontos) es vivir (tò zên) como no quiere (mè hos boúletai)” (1317b13).

Quizá el estagirita no consigue despejar por completo la sombra de la violencia que le retiraría su justicia a la esclavitud...

De todas maneras, en nuestra opinión, aunque el filósofo justifica la esclavitud, no la considera necesaria. En un momento dice: “si (oútos) las lanzaderas (hai kekrídes) tejiesen (ekérkizon) solas (autaì)... no necesitarían (oudèn án édei) ni (oúte) los maestros (toîs arkhitéktosin) ayudantes (hyperetôn) ni (oúte) los amos (toîs despótais) esclavos (doúlon)” (1253b37-1254a1). Con la mecanización y el maquinismo, pues, resultarían prescindibles[373].

Pero no es necesario especular con el futuro. Sin ir más lejos, en la *Pol.*, cuando Aristóteles habla de las partes —o componentes— de la ciudad (IV/3, IV/4, VI/4, VII/8, VII/9, VII/10) menciona siempre los trabajadores (labradores, artesanos, etc.) y solo una vez sustenta la hipótesis —como preferencia, mas no como necesidad— de que algunos de ellos sean esclavos (VII/10: 1330a25-29). Sin duda, la ciudad para existir —y subsistir—

---

their development” (Simpson 1998: 44).

[372] “No Slave Lives Well” (Kraut 2002: 303-305).

[373] Vid. “Technology” (Chan 2006: 15-21).

necesita trabajadores[374], pero estos, en la óptica aristotélica, pueden ser —y suelen ser— asalariados[375].

III.3.6 Patriarcado (y justicia)

Otras dos relaciones completan la esfera económica, la administración doméstica: esposo-esposa, padre-hijos. El hombre rige ambas: "gobierna (árkhein) a la mujer (gynaikòs) y a los hijos (kaì téknon) como libres (hos eleuthéron) en ambos casos (mèn amphoîn), pero no (ou) con el mismo (tòn autòn) tipo (trópon) de gobierno (tês arkhês), sino (allà) a la mujer (gynaikòs mèn) como ciudadano (politikôs) y a los hijos (téknon dè) como súbditos (basilikôs)" (1259a39-1259b1). La analogía mujer-ciudadano no impugna la hegemonía —el primado y el dominio— del hombre, en apariencia reflejados únicamente (y como por contraste) en la analogía hijos-súbditos.

A propósito de estas dos relaciones domésticas, y del régimen de dirección (patriarcal), no plantea el filósofo la cuestión de su justicia, sino que prosigue —amplía y matiza— la justificación dada a la esclavitud. En concreto, con respecto a la mujer, rubrica su inferioridad natural, que tiene como consecuencia su subordinación al hombre.

Así, en I/5, contemplando "la relación del macho (tò árren) con la hembra (pròs tò thêly)" afirma que "por naturaleza (phýsei) es el primero superior (tò mèn kreîtton) y la segunda inferior (tò dè kheîron)" y que, por tanto, "el primero rige (tò mèn árkhon) y la segunda es regida (tò dè arkhómenon)" (1254b13-14). Y, en el cap. 12, añade que "el macho (tò árren) es por naturaleza (phýsei) más apto para el mando —el gobierno, la jefatura— (hegemonikóteron) que la hembra (toû théleos)", salvo excepciones "contrarias

---

[374] Sin embargo, para Kraut, la injusticia persistiría: "The real problem with Aristotle's scheme (aside from its dependence on slavery and the subordination of women) is that his wealthy citizens are living off the backs of non-citizens who are far less fortunate" (Kraut 2002: 218).

[375] Como seguramente acontecía en algunas —quizá no pocas— ciudades: "As can be seen, generalizations about the prevalence of slavery throughout the Greek *polis* world based on information from Athens are not likely to be helpful. While we have a relative mountain of evidence for Athens, there is still no clear agreement on such essential points as the precise importance of slaves to the Athenian economy or the locus of slaves within the Athenian economy" (Nagle 2006: 83).

a la naturaleza (parà phýsin)" (1259b1-3). Ahora bien, a pesar de estar formulada en términos tan físicos (macho/hembra), la diferencia entre el hombre y la mujer resulta ser, al fin y al cabo, de índole psíquica (siendo, por supuesto, de orden natural)[376].

Con la mujer pasa, más o menos, lo que pasaba con el esclavo y pasará con el niño. Según vemos en el cap. 13: en los tres "existen (enypárkhei) las partes (tà mória) del alma (tê̱s psykhê̱s)", pero en cada uno "existen (all' enypárkhei) diferentemente (diapherónto̱s)", pues, "el esclavo (ho mèn gàr doûlos) no tiene (ouk ékhei) en absoluto (hólo̱s) facultad deliberativa (tò bouleutikón)", mientras que "la hembra (tò dè thê̱ly) la tiene (ékhei mèn), pero sin autoridad (all' ákyron)" y "el niño (ho dè paîs) también la tiene (ékhei mén), pero imperfecta (all' atelés)" (1260a11-14). Por eso, "el libre (tò eleútheron) gobierna (árkhei) al esclavo (toû doûlou) de otro (állon) modo (trópon) que el macho (tò árren) a la hembra (toû thé̱leos) y el varón (kaì anè̱r) al niño (paidós)" (1260a9-10).

Y, prosigue el estagirita, otro tanto sucede "con las virtudes éticas (perì tàs e̱thikàs aretàs)" (1260a14-15):

1) por un lado, "el que rige (tòn mèn árkhonta) debe poseer (ékhein deî) la virtud ética (tè̱n e̱thikè̱n areté̱n) perfecta (teléan)" (1260a17-18);

2) mientras, por otro lado, "cada uno (hékaston) de los demás (tô̱n d' állo̱n) —o sea, la mujer, el esclavo y el niño— deberán tenerla según les corresponde (hóson epibállei autoîs)" (1260a19-20) y "conforme a su función (pròs tò hautoû érgon)" (1260a16-17).

Como el esclavo y el niño, la mujer tiene sus virtudes propias: básicamente, las mismas del hombre, designadamente aquí la templanza y la fortaleza y la justicia, mas, mientras que la virtud de él (andrós) es "para gobernar (arkhikè̱)", la de ella (gynaikòs) es "para obedecer (hype̱retiké̱)", según se apunta aquí, en el cap. 13 (1260a23), y después se reitera, en III/4 (1277b20-25).

Curiosamente, Aristóteles contempla —incluso recomienda en VII/10 que, en la esclavitud, siempre se contemple (1330a31-33)— la existencia de la posibilidad de que el

---

[376] Para Fortenbaugh, emocional: "Women posses deliberative capacity, but this capacity is said to lack authority. In other words, a woman is unable to control her emotions; the logical half of her soul is ineffective vis à vis the alogical half" (Fortenbaugh 2006: 3).

esclavo se emancipe[377] y, por otra parte, para sacar al niño de su minoría, o "imperfección", resalta la importancia de la educación e insiste en la necesidad de una "política educativa". No sucede lo mismo con las mujeres: no cuentan con la posibilidad de emanciparse, ni disponen de la vía de la educación para salir de su imperfección.

En algunas de las llamadas de atención que, como en la *Étc.Nic.*, hace el filósofo en la *Pol.*, parece contar con las mujeres como "educandas": principalmente, en I/13 (1260b15-20). Parece, porque las compara con los niños y recuerda que "las mujeres (hai mèn gàr gynaîkes) son la mitad (hémisy méros) de los libres (tôn eleuthéron)" (1260b18-19). Debería ser así, ya que, en su opinión, la educación "pretende (boúletai) suplir (anapleroûn) las deficiencias naturales (tò prosleîpon tês phýseos)" (1337a2-3). Sin embargo, cuando se acerca a la educación en pormenor, en VII/17 y en VIII/1-7, Aristóteles prácticamente se olvida de la mujer[378]. Incluso, aparentemente, cuando se trata de enseñanzas que le conciernen directamente, como las disciplinas que inciden "en la administración doméstica (pròs oikonomían)" (1338a16), es decir, en lo que pretendidamente ha de ser su vida. En resumen, a diferencia del niño y el joven, ella no recibirá apenas educación[379].

Sin duda, esto choca frontalmente con su aptitud para la amistad, incluida la más perfecta, apuntada en la *Étc.Nic.*, en VIII/12; pero, por otra parte, nos pone en la pista del carácter "procurado" del desequilibrio "introducido" en la relación hombre-mujer.

En síntesis, según consta en la *Pol.*, ella llega al matrimonio con menos edad y con menos formación que su compañero. Por una parte, ella llega con menos edad: cosa que

---

[377]Curiosamente: contradictoriamente. ¿Por qué —y para qué— habría de querer el esclavo ser libre si esto va contra su interés? Incluso más: ¿cómo habría de querer la libertad si ello significa ir contra su naturaleza de esclavo?

[378] "Notoriously, Aristotle says nothing at all about the education of daughters, yet these females were to become the mothers of the next generation of citizens" (Nagle 2006: 158).

[379] "The *Paideia* of Women" (Nagle 2006: 308-310). Según este autor, las mujeres, excluidas sin duda de la educación formal (i.e., escolar, tutorial, etc.), recibirían sin embargo una educación incidental, informal, basada en el ejemplo, el día a día, la literatura, el teatro, etc. (Nagle 2006: 293-296).

tiene que ver no solo con la capacidad para la procreación[380], sino también con la aptitud para la dirección[381]. Y por otra parte, ella llega también con menos (por no decir, sin apenas) formación, teniendo que aprender de su marido, por lo visto, hasta incluso la "administración doméstica", el modo de llevar la casa.

Irónicamente, cabe decir que, en verdad, Aristóteles tenía en altísima consideración la capacidad femenina, porque, en semejantes "condiciones" de partida y con tales "medios" de superación, consideraba a la mujer capaz de (llegar a la) amistad virtuosa (*Étc.Nic.*, 1162a16-27). Ironía, ¿o, más bien, paradoja? Tal vez topamos aquí con una contradicción flagrante en la consideración de las mujeres por parte del estagirita.

Tal contradicción es patente asimismo entre: por un lado, en la *Pol.*, la ausencia y/o la exclusión de las mujeres de la participación política[382], que en todo el texto de la *Pol.* está básicamente implícita y solo a veces se formula abiertamente, como de forma paradigmática en la crítica a Lacedemonia en II/9 (1269b32-34); y por otro lado, en la *Ret.*, la asunción de la figura de Antígona como, digamos, representación, detentadora y abanderada, de la "justicia natural", en I/13 (1373b9-11), y de la "ley no-escrita", en I/15 (1375a33-35). Contradicción aún más flagrante por cuanto Antígona, como recoge el propio Aristóteles en la *Ret.*, en III/16, no solo desafía a la "justicia política", el orden emanado del gobernante y de la ciudad, sino también a la "justicia doméstica", el orden emanado del hombre y de la casa (1417a30-34).

Sin duda, estas paradojas fracturan[383] el tenor —la línea— general patriarcal de los planteamientos del estagirita[384]. No obstante, esas aberturas podrían ser mayores, solo con

---

[380] Vid., aquí, *Pol.*, VII/16 (1334b32-38, 1335a22-24 y 28-32).

[381] Vid., ahora, *Pol.*, I/12 (1259b1-4).

[382] Coherentemente, y con razón, para Simpson, ya que "the man, however, does have this control [vid. 1260a12-14], so he should speak for them both (carrying deliberation into the speech of effective command requires control). Likewise must he also speak for the child and the slave" (Simpson 1998: 68).

[383] O no. Otra lectura de la *Ret.*: Poster 1998: 337-344.

[384] "But it would be a mistake to think that Aristotle's view is simply the creation of a prejudiced male or, more charitably, the product of an overly keen biologist. On the contrary, it is a thoughtful view that illustrates how investigations within one sphere of philosophical enquiry can determine developments within another. Aristotle investigated

seguir algunas indicaciones de Platón, que sin embargo él rechaza, algunas de las cuales están ínsitas en su propio pensamiento.

Así, en primer lugar, si Aristóteles fuese consecuente con su propio naturalismo[385] se vería obligado a reconocer[386], como él mismo muestra en sus escritos sobre los animales[387], que en la naturaleza no se da un reparto de papeles según los sexos de tal manera que siempre los machos sean superiores (es decir, dominen) y las hembras sean inferiores (o sea, estén dominadas)[388]. Al contrario, en muchas especies la hembra tiene ese papel privilegiado y el macho ocupa una posición subalterna. La naturaleza ofrece una gran variedad de modelos de la relación macho-hembra[389].

Sin embargo, criticando a Platón rechaza semejante planteamiento: "es absurdo (átopon) deducir (poieîsthai) de la comparación (tèn parabobén) con los animales (ek tôn theríon) que las mujeres (tàs gynaîkas) deben (deî) ocuparse (epitedeúein) de las mismas cosas (tà autâ) que los hombres (andrásin), pues aquellos —los animales— (oîs) no tienen (oudèn métestin) economía (oikonomías)" (1264b4-6). La administración de la casa, pues, sería lo que marca la diferencia y, pretendidamente, justifica la dominación patriarcal. La

---

emotional response and drew a fundamental distinction between reason and emotion. He then applied this distinction to the field of political theory, formulated a bipartite psychology ant used this psychology to explain the role of women within the society" (Fortenbaugh 2006: 246-247).

[385] "Aristotle's politics may be characterized as 'naturalistic', in the sense that it assigns a fundamental role to the concept of nature (*phusis*) in the explanation and evaluation of its subject-matter. Indeed, naturalism, in this sense is a dominant theme throughout his philosophy" (Miller 1995: 27).

[386] "Aristote sait fort bien que les relations entre mâles et femelles diffèrent considérablement au sein du règne animal" (Lloyd 1993: 138).

[387] Paradigmáticamente, en la *Historia Animalium*.

[388] "Si nous dressons la liste des exceptions admises par Aristote à la règle selon laquelle les mâles sont plus imposants et ont une longévité supérieure aux femelles, nous constatons qu'elle est considérable, puisqu'elle inclut, selon *Hist. anim.*, IV, 11, 538a25 sq., la plupart des ovipares et des larvipares. Cependant, ceci n'empêche pas Aristote de réiterer l'affirmation que naturellement (*phúsei*), et pour ainsi dire dans la plupart des cas, les mâles ont une longévité supérieure aux femelles (*de Long.* 5, 466b14-15)" (Lloyd 1993: 142).

[389] Cfr. Deslauriers 1998: 138-167.

naturaleza, empero, enseña que las mujeres pueden y deben hacer lo mismo que los hombres... diría Platón.

De hecho, en segundo lugar, en la *República*, Platón defiende insistentemente y sin restricciones la igualdad de mujeres y hombres. Según recoge el estagirita, aquel "opina (oíetai) que las mujeres (tàs gynaîkas) deben (deîn) participar en la guerra (sympolemeîn) y tener (metékhein) la misma (tês autês) educación (paideías) que los guardianes (toîs phýlaxin)" (1264b37-39). Más exactamente, para Platón, las mujeres pueden desempeñar todas las magistraturas, incluida la más alta, aquella que conjuga —que aspira a conjuntar— las figuras de gobernante y filósofo. Aristóteles, que no registra ya estos extremos, se aparta abiertamente de la posición de su maestro[390].

A lo que vamos, lo que queremos destacar, es que al estagirita no le eran desconocidos y no le podían resultar ajenos los planteamientos filosóficos-políticos no-androcéntricos. Ni tampoco extraños o impensables. De facto, constata la inevitable relajación del androcentrismo en algunos regímenes.

Así, después de defender, como "propias (hídiai) de las ciudades (pólesin) más holgadas (dè taîs skholastikoterais) y más prósperas (kaì mâllon euemeroúsais) y además (éti dè) interesadas (phrontizoúsais) en el buen orden (eukosmías)" (1322b37-39), las magistraturas encargadas de "la vigilancia de las mujeres (gynaikonomía)" y de "la vigilancia de los niños (paidonomía)" (1322b39)[391], apunta que "evidentemente (phanerôs) no son (eisi ou) democráticas (demotikaì)", porque "los pobres (toîs apórois) necesariamente (anágke) se sirven (khrêsthai) de las mujeres (ginaixi) y de los hijos (kaì paisìn) como criados (hosper akoloúthois) pues carecen de esclavos (dià tèn adoulían)" (1323a3-6). La democracia, el gobierno de los pobres, trae como consecuencia la relajación del patriarcado.

Subrayamos, por nuestra parte, que se trata, sin duda, de utilizar a las mujeres (y los hijos) "en vez de" esclavos,... pero, al mismo tiempo, no "como" esclavos. Los pobres, incluidas las mujeres pobres, no admiten la vigilancia —la dirección, la tutela— ejercida por esas magistraturas. Por su papel dentro de la casa, gozan de una posición mejor... que

---

[390] Platón vs. Aristóteles: Freeland 1998: 1-2; Poster 1998: 342-343.

[391] Según Nagle, "at Athens, the specific offices of the *gunaikonomos* and *paidonomos* do not appear until after Aristotle's time" (Nagle 2006: 258).

podría llevarlas incluso afuera de la casa. Sería una de las potencialidades de la democracia[392].

A ese respecto, recordemos que la democracia puede propiciar "la anarquía —esta (aute) puede ser (d' án eíe) hasta cierto punto (mékhri tou) conveniente (symphérousa)— de los esclavos (te doúlon), de las mujeres (kaì gynaikôn) y los niños (kaì paídon) y permitir (parorân) vivir (tà zên) como (hópos) uno (tis) quiera (boúletai)" (1319b28-30). Esto redunda en una mayor aceptación y un más amplio apoyo al régimen, deseable para muchos.

III.3.7 La crematística: una aproximación a la economía

En términos generales, Aristóteles denomina crematística a la adquisición de recursos y la producción de riqueza[393]. Equivaldría pues, más o menos, a lo que llamamos economía. Aunque el estagirita las diferencia netamente, esta proximidad —e incluso confusión— entre una y otra ya se daba en su tiempo, pues según él mismo refiere, en el cap. 9, algunos identifican la economía con la crematística.

Para el filósofo, en cambio, "resulta evidente (dêlon) que (hóti mèn oûn) no (oukh) es la misma cosa (he autè) la economía (oikonomikè) que la crematística (tè, khrematistikê,)" (1256a10-11). La diferencia reside en que el objeto de la crematística "es adquirir (têṣ mèn tò porísasthai)"; y el de la economía, "utilizar (têṣ dè tò khrésasthai)" (1256a11-12). En concreto, la crematística atiende a la adquisición de "recursos (khrémata) y posesiones (kaì ktêsis)" (1256a15-16) e, inclusive, de "riqueza (ho ploûtos)" (1256a16-17). En este sentido, el primer cometido es la "búsqueda (he epiméleia) y adquisición (kaì ktêsis) de alimento (perì tèn trophèn)" (1256a18-19).

Esta tarea primordial, la alimentación, le permite definir una crematística que llama natural y que diferencia de otra —no natural— que denominará cambiaria. La primera es natural porque, primero, consiste en una capacidad y/o habilidad común con los animales

---

[392] Así interpreta Adrados, como "una culminación de los ideales de la democracia", las propuestas que Aristófanes, "medio en serio medio en broma", realiza en la *Asamblea de las Mujeres* (Rodríguez Adrados 1998: 323-324).

[393] "Aristotle's Inquiry into Economics" (Shulsky 1991: 79-94).

y, además, porque los recursos se obtienen de la propia naturaleza.

En efecto, para el filósofo, "esa clase de capacidad y/o habilidad adquisitiva (he toiaúte ktêsis) ha sido dada (didoméne) por la naturaleza misma (hyp' autês têsphýseos) a todos (pâsin)" (1256b7-8). Y "todos" son aquí los animales, incluidos los animales humanos[394]. Ahora bien, "hay muchas clases (eíde ge pollà) de alimento (trophês), y por eso (diò kaì) son (eisín) muchas (polloì) también las vidas (bíoi) tanto de los animales (kaì tôn zó,on) como de los seres humanos (kaì tôn antrhópon)" (1256a19-21). La diferente alimentación ha dado lugar a distintos modos de vida, animales (omnívoros, carnívoros, herbívoros, etc.)[395] y humanos (pastoreo, caza, pesca, etc.).

En suma, "la mayoría (tò dè pleíston) del género (génos) humano (tôn antrhópon) vive (zê,) de la tierra (apò têsgês) y de los frutos cultivados (kaì tôn hemérOn karpôn)" (1256a38-40). Y a la actividad agrícola, hay que añadir el pastoreo, la caza y la pesca... y la piratería. Dejando esta al margen (o quizá no, como veremos), tales actividades remiten a un orden —o disposición— de la naturaleza.

Así, "las plantas (tà te phytà) son —existen— (eînai) para los animales (tôn zó,on héneken) y los demás animales (kaì tà álla zô,a) para los seres humanos (tôn antrhópon khárin)" (1256b16-17). Lo que significa que "los animales domésticos (tà mèn hémera) son para utilizarlos (dià tèn khrêsin) y para alimento (kaì tèn trophén) y de los salvajes (tôn dè agríon), si no todos (ei mè pánta), la mayor parte (tá ge pleísta) para alimento (têstrophês) y otras necesidades (kaì álles boetheías héneken)", como el vestido, por ejemplo (1256b17-19).

Además, ese "orden" natural incluye los seres humanos: al estagirita le parece aceptable la "caza"[396] —la apropiación [397]— "de aquellos seres humanos (tôn antrhópon) que (hósoi) habiendo nacido (pephykótes) para ser gobernados —dominados, sometidos— (árkhesthai) no (mè) quieren (thélousin), porque (hós) esta (toûton) guerra (tòn pólemon)

---

[394] Sobre la diferenciación entre animales no humanos y humanos: "Aristote penseur de la différence entre l'homme et l'animal" (Labarrière 2005: 225-238).

[395] Cfr. "Aristote et l'éthologie" (Labarrière 2005: 239-257).

[396] "Chasse et guerre" (Charles-Saget 1993: 102-105).

[397] Shulsky 1991: 89-94.

es (ónta) por naturaleza (phýsei) justa (díkaion)" (1256b25-26).

Habría, en resumen, una primera forma de crematística, que tiene por objeto la adquisición de "los recursos (khremáton) almacenables (thesaurismòs) necesarios (anagkaíon) para la vida (pròs zoèn) y útiles (kaì khresímon) para la ciudad (eis koinonían póleos) o la casa (è oikías)" (1256b28-30). Según Aristóteles, la abundancia de estos recursos constituiría "la verdadera riqueza (hó g' alethinòs ploûtos)" (1256b30-31). Que "no (ouk) es (estin) ilimitada (ápeirós)" (1256b32), sino "una cantidad —una masa, una abundancia— (plêthos) de instrumentos (orgánon) de la casa (oikonomikôn) y de la ciudad (kaì politikôn)" (1256b36-37).

Esta crematística sería "natural (katà phýsin)" e interesaría "a los que administran la casa (toîs oikonómois) y a los que gobiernan la ciudad (kaì toîs politikoîs)" (1256b38).

Frente a esta, existe otra crematística, "que (he d') no es natural (ou phýsei), sino (allà) más bien (mâllon) producto (gínetai) de cierta experiencia (di' empeirías tinòs) y técnica (kaì tékhnes)" (1257a4-5). Podemos denominarla crematística "cambiaria" porque abarca diversas formas de intercambio (trueque, comercio, usura, trabajo asalariado).

En "su primera forma (tò mèn prôton)", el trueque, "surgió (arxaméne) de modo natural (ek toû katà phýsin), por (tô,) tener (ékhein) los seres humanos (toùs antrópous) unos más (tà mèn pleío) y otros menos (tà d' elátto) de lo necesario (tôn ikanôn)" (1257a15-17). Y, además, "el uso (he khrêsis) de cada (hekástou) bien —de cada cosa, de cada posesión— (ktématos) puede ser (estin) de dos maneras (dittè)" (1257a6-7): "uno propio (he mèn oikeía) y otro no propio (he d' ou oikeía),... como objeto de cambio (he metabletiké)" (1257a7-9). Por ejemplo, dice el filósofo, unas sandalias pueden ser utilizadas como calzado... o cambiadas por otra cosa.

Así habría surgido el trueque, por ser "necesario (anagkaîon) hacer (poieîsthai) intercambios (tàs metadóseis) según las necesidades (katà tàs deéseis)" (1257a23-24).

Y de esta primera forma, el trueque, se habría pasado a una segunda, el comercio, "de modo lógico —o según la razón— (katà lógon)" (1257a31). Pues, "por necesidad (ex anágkes) se ideó (eporísthe) el uso (he khrêsis) del dinero (toû nomísmatos), por no ser fácil de transportar (ou gàr eubástakton) cada una (hékaston) de las cosas (tôn) por naturaleza (katà phýsin) necesarias (anagkaíon)" (1257a33-35).

Para simplificar y facilitar los intercambios se inventó el dinero. Según el filósofo,

primero, se adoptó en los intercambios algún objeto patrón[398]: "algo (hò) que siendo (ón) útil (tôn khresímon) en sí mismo (autò) tuviese (ékhei) además un manejo fácil (tèn khreían eumetakheíriston) para la vida (pròs tò zên), como (oîon) el hierro (síderos), la plata (árgyros) o algo semejante (kàn ei ti toioûton héteron)" (1257a36-38). Y "al principio (tò mèn prôton) determinaron su valor (horithèn) simplemente (aplôs) por su tamaño (megéthei) y su peso (kaì stathmô,), pero finalmente (tò dè teleutaîon) les imprimieron (epiballónton) cuños (kharaktêra)" (1257a38-40). Así surgió el dinero: la moneda[399], en la cual "el cuño (ho kharaktèr)" es "signo (semeîon) del valor (toû posoû)" (1257a41).

A diferencia de la crematística "natural", esta otra consiste en una "técnica productora (poietikè) de riqueza (toû ploútou) y recursos (kaì khremáton)" (1257b7-8). Entendiéndose riqueza como "abundancia (plêthos) de dinero (nomísmatos)" (1257b9-10)... que se obtiene "por medio del intercambio (dià khremáton metabolês)" (1257b21-22). En suma, "esta crematística (aúte) parece versar (eînai) sobre el dinero (perì tò nómisma), ya que el dinero (tò gàr nómisma) es (estín) el elemento (stoikheîon) y el término (kaì péras) del cambio (tês allagês)" (1257b22-23). En ella, la riqueza no tiene límite: es "ilimitada (ápeiros)" (1257b23-24).

En el cap. 11, además de la natural y la cambiaria (con nuevas formas), Aristóteles añade una crematística intermedia entre ambas. No se refiere al trueque, que, como vimos, ocupa una posición intermedia.

Habría, pues, "una tercera clase (tríton dè eîdos) de crematística (khrematistikês)", que "tiene (ékhei) parte (ti méros) de la natural (tês katà phýsin) y de la cambiaria (kaì tês metabletikês)" y que versa sobre "cuanto (hósa) procede de la tierra (apò gês) y de productos de la tierra (kaì tôn apò gês ginoménon), que no son frutos (akárpon mèn) pero que son útiles (khresímon dè)" (1258b26-30). En concreto, el estagirita menciona la tala, la explotación de la madera, y la minería, la explotación de las minas.

Dentro de la crematística cambiaria, además del comercio y la usura, menciona "el trabajo asalariado (mistharnía), siendo este (taútes) ora el (he mèn) de las técnicas artesanales (tôn banaúson tekhnôn) ora el (he dè) de los empleos solo corporales (tô, sómati

---

398 "Óbolo" (Vial 1983: 161).

399 "Moneda" (Vial 1983: 152-153).

mónō, khrēsímōn) y no técnicos (tō̂n atékhnōn)" (1258b25-27). Con lo cual esta crematística comprendería cuatro modalidades: trueque, comercio, usura, trabajo asalariado.

A cada una de esas modalidades corresponde un tipo de intercambio[400]:

1) el trueque, cambio de objetos entre sí, de bienes (mercancías) por bienes (mercancías);

2) el comercio, cambio de bienes por dinero, de mercancías por dinero;

3) la usura, cambio de dinero por dinero;

4) el trabajo asalariado, cambio de trabajo por dinero, sea trabajo cualificado sea fuerza de trabajo.

III.3.8 Crematística y justicia

La crematística natural y la cambiaria coinciden en "hacer uso (estì khrḗseōs) de la propiedad —la adquisición, la posesión— (ktē̂sis)" (1257b37). Difieren, sin embargo, en su empleo: "la primera (tē̂s mèn) para otro fin (héteron télos); la segunda (tē̂s d'), para su propio aumento (hē aúxēsis)" (1257b37-38). Es decir, lo que se adquiere y se posee se emplea, en la primera, para satisfacer las necesidades naturales (para vivir y vivir bien) y, en la segunda, para incrementar la hacienda y la riqueza[401].

Ahora bien, eso mismo propicia que ambas se confundan: porque el aumento de la propiedad funciona como garantía —e incluso condición— de su empleo para la satisfacción de las necesidades. Por eso, algunos tienen por fundamental a la crematística cambiaria y "piensan (oiómenoi) que hay que (deîn) conservar (ḕ sṓsei) o aumentar (ḕ aúxein) la riqueza dineraria (tḕn toû nomísmatos ousían) ilimitadamente (eis ápeiron)" (1257b39-40). Y a ello se entregan, tanto por "apetecer (tò spoudázein) vivir (perì tò zē̂n)" (1257b41) como por aspirar "a vivir bien (toû eû zē̂n)" (1758a2-3).

Aristóteles califica esa crematística como "innecesaria (mḕ anagkaías)" (1258a14-15) y, al contrario, considera a la natural "necesaria (anagkaías)" (1258a16). En el cap. 10,

[400] Cfr. Meikle 1991: 163-167.

[401] De ahí, la posibilidad —y necesidad— de medida: "Les limites de la croissance économique" (Bodéüs 1996: 46-48).

vuelve sobre esta distinción y calificación que resulta conveniente matizar.

Allí, tras mostrar el interés que la crematística debe merecer tanto para quien administra la casa como para quien gobierna la ciudad, distingue entre la natural y la cambiaria. Considera:

1) que la primera, "aquella que opera con los frutos (apò tôn karpôn) y los animales (kaì tôn zó,on)" (1258a38), es "necesaria (anagkaías) y laudable (kaì epainouménes)" (1258a40);

2) y que "la cambiaria (têsdè metabletikês) es justamente (dikaíos) censurada (psegoménes), porque no (ou gàr) es (estín) natural (katà phýsin) sino (all') a costa de otros (ap' allélon), y con más razón (eulogótata) se aborrecerá (miseîtai) la usura (he obolostatikè)" (1258a40-1258b3).

En nuestra opinión, esa censura se dirige, no tanto a la crematística cambiaria, como sobre todo a la usura. De facto, en ello insiste el filósofo, que describe la usura como generación de dinero a partir de dinero: "el interés (ho dè tókos) por sí solo (autò) produce (poieî) más dinero (pléon)" (1258b5). Y sentencia: "de modo que (hóste) de los lucros (tôn khrematismôn) este —la usura— (oûtos) es (estín) el más (málista) contrario a la naturaleza (parà phýsin)" (1258b7-8). De ahí que, por ser antinatural y a costa de otros, esta actividad crematística sea censurada[402].

Así, a partir de semejante criterio[403], la crematística, en todas sus formas, resulta censurable: susceptible de serle aplicada alguna regla de justicia. Por eso, es —o sea, puede ser— "justamente (dikaíos) censurada (psegoménes)" (1258b1). Aristóteles pone límites, introduce la justicia, porque esta crematística es "a costa de otros (ap' allélon)" (1258b2). En la otra crematística, que se desarrolla a expensas de la naturaleza, esta misma señala límites. Por eso, también puede hablarse de justicia.

En la *Étc.Nic.*, en V/5[404], reencontramos estas cuestiones al indagar el estagirita en

---

[402] "Usury, like modern fiat money, inhabits a realm of human artificiality where man's contrivances have little obvious connection to nature, and it is this view of money and life, rather than the usury per se, that Aristotle condemns" (Chan 2006: 32).

[403] Según Swanson, en eso y alguna otra cosa coincidirá Marx en su crítica al capitalismo (Swanson & Corbin 2009: 146-147).

[404] Para Meikle, la diferencia sustancial entre los planteamientos aristotélicos en "Politics *I.8-10*" y en "EN *V.5*" radica en el carácter descriptivo y económico en la *Pol.*,

la justicia que rige “en las relaciones cambiarias (en taîs koinoníais taîs allaktikaîs)” (1132b31-32), es decir, en los intercambios en general y asimismo en los tratos voluntarios, como la compra, la venta, etc., en los que “la ley (ho nómos) ha dado (dédoken) libertad de actuación (ádeian)” (1132b16). Según Aristóteles, lo justo (tò díkaion) en el intercambio (metádosis) es “la reciprocidad (tò antipeponthòs) según la proporción (kat’ analogían) y no según la igualdad (kaì mè kat’ isóteta)” (1132b32-33).

Ahora bien, la reciprocidad según la proporción solo impera en las relaciones cambiarias si se cumplen ciertos requisitos. En tal caso, la justicia se deriva casi automáticamente de la mecánica del intercambio, pues la reciprocidad vendría siendo como una propiedad del —correcto— funcionamiento de las relaciones cambiarias. Para que haya intercambio, para que este pueda darse, deben reunirse ciertas condiciones, que el filósofo parece reducir al ajuste de la oferta y la demanda en un precio. Decimos “parece reducir”, porque nuestro autor parece también indicar que debe tratarse de un precio justo. Que no siempre —o no necesariamente— resulta del mercado, sobre el cual además es posible intervenir. A este respecto, es paradigmático el ejemplo de Tales, en la *Pol.* en I/11, con el cual el estagirita ilustra una intervención económica (los efectos sobre la oferta y la demanda de una práctica monopolística), que también podría servir de ilustración de una intervención política (una regulación).

En resumidas cuentas[405], siguiendo con la *Pol.* y volviendo al libro I, según consta en el cap. 11, la utilización de la crematística, en todas sus formas, interesa tanto a la casa como a la ciudad[406].

Aristóteles no entra ya en detalle, aunque no deja de subrayar la importancia de la crematística (1258b34-35). Se contenta con señalar “un principio crematístico (tò toioûton khrematistikón) general (kathólou): siempre que uno (eán tis) pueda (dýnetai), conseguir (kataskeuázein) el monopolio (monopolían autô,)” (1259a20-21). Y, con ello, ilustra la importancia de “conocer (gnorízein) estas cosas (taûta)” (1259a33), y por tanto de la crematística (es decir, de la economía), tanto para la casa, para quien la administra, como

al cual se añade en la *Étc.Nic.* una dimensión ética, así como una atención al contexto histórico-social concreto de la Atenas de entonces (Meikle 1991: 156-157, 167-169).

[405] Cfr. Natali 1990: 321-324.

[406] En esta línea: Chan 2006. En síntesis, pp. 53-54 y 213-216.

para la ciudad, para los políticos, aquellos que la gobiernan.

III.3.9 Los ciudadanos imperfectos

En III/1, Aristóteles comienza el estudio do los regímenes o constituciones por el ciudadano, ya que "la ciudad (he gàr pólis) es (estin) una multitud (ti plêthós) de ciudadanos (politôn)" (1274b41).

De entrada, en su opinión, "la constitución (he dè politeía) es (estì) una ordenación (táxis tis) de los habitantes de la ciudad (tôn tèn pólin oikoúnton)" (1274b38). Ahora bien, los habitantes, sin más, no son los ciudadanos. De hecho, cada constitución o régimen define quienes, de esos habitantes, son considerados ciudadanos. Por eso, "quien (tis) es (ésti) ciudadano (polítes) en una democracia (hòs en demokratía, òn), muchas veces (pollákis) no (ouk) es (ésti) ciudadano (polítes) en una oligarquía (en oligarkhía,)" (1275a3-5).

El estagirita, sin embargo, pretende establecer una definición general, al margen o por encima de los regímenes. Busca un criterio que permita definir la ciudadanía. Y comienza por descartar los que estima insatisfactorios: la residencia, la participación en la justicia, el simple nacimiento.

Para el filósofo, "el ciudadano (ho dè polítes) no (ou) es (estín) ciudadano (polítes) ni por habitar en un lugar (tô, oikeîn pou)... ni (oud') tampoco (oútòs) por participar (metékhontes) de la justicia (tôn dikaíon) de tal modo que (hóste) uno pueda tanto (kaì) sufrir (hypékhein) como entablar (kaì dikázesthai) un proceso (díken)" (1275a7-10). En los dos casos se encuentran los esclavos y los metecos (los extranjeros residentes). Ambos, en efecto, "participan (koinonoûsi) de la residencia (tês oikéseos)" (1275a8). Y también de la justicia.

Con respecto a la justicia, Aristóteles alude explícitamente a los metecos, cuya situación varía de uno a otro lugar, mas que resume diciendo que "participan (metékhousi) imperfectamente (atelôs pos) de la comunidad (tês koinonías)" (1275a13-14). Otro tanto, en nuestra opinión, cabría afirmar de los esclavos. El estatuto de estos, como el de los extranjeros, también varía mucho, de un sitio a otro, y en el mismo sitio conoce a veces importantes matices. Tanto en la *Const.At.* como en la *Pol.* hallamos información sobre la

situación, diversa, de los extranjeros y de los esclavos.

Además, “los niños (paîdas) que (toùs) por su edad (di’ helikían) aun no (mépo) han sido inscritos (eggegraménous)” (1275a14-15) serían ciudadanos “imperfectos (ateleîs)” (1275a17). El nacimiento, por tanto, no basta: como vimos en la *Const.At.*, es necesaria la inscripción —y los pasos subsiguientes— para convertirse en ciudadano.

Podría sorprender que consideremos a los esclavos, como los extranjeros residentes, ciudadanos imperfectos. El hecho es que, según consta en la *Const.At.* y en la *Pol.*, los esclavos participan de la justicia: pueden ser objeto de juicio y no solo como sujetos pacientes, por algún delito o falta que hubieren cometido, sino como sujetos-objetos, por algún daño o lesión que hubieren recibido. No consta que esta protección jurídica que merece el esclavo vaya más allá de la vida y los daños relativos a ella, mas la situación varía mucho según las ciudades[407].

En su indagación acerca de la ciudadanía, el estagirita muestra la variabilidad de la condición de esclavo: variable, porque toma muchas formas y, también, porque puede tomar otras formas, distintas ya de la esclavitud.

Así, en III/4, afirma que “hay varias (pleío) clases (d’ eíde) de esclavos (doúlou), pues los oficios (haì gàr ergasíai) son varios (pleíous)”, y “una parte (hèn méros) de estos (ôn) la constituyen (metékhousin) los trabajadores manuales (hoi khernêtes)” (1277a37-38). Estos son “aquellos que viven (hoi zôntes) —del trabajo— de sus manos (apò tôn kheirôn)” y “entre estos (en oîs) están (estín) los artesanos (ho bánausos tekhnítes)” (1277a39-1277b1). Como se puede apreciar, hay como una continuidad del esclavo al artesano, que el estagirita señala también en el ámbito del reconocimiento y la participación políticas. “Por eso (diò) —dice—, entre algunos —o sea, en algunas ciudades— (par’ eníois) los artesanos (hoi demiourgoì) no (ou) participaron (meteîkhon) antiguamente (tò palaiòn) de las magistraturas (arkhôn), antes de (prìn) llegar —establecerse— (genésthai) la democracia (dêmon) última (tòn éskhaton)” (1277b1-3).

En nuestra opinión, eso no significa que los esclavos sean ciudadanos sino que la esclavitud, tal como la refleja el filósofo, adopta varias formas, algunas próximas a la

407 “Se debe notar que la esclavitud entre los griegos estaba en gran parte libre de los abusos que la han deshonrado entre los romanos y frecuentemente también en los tiempos modernos” (Ross 1981: 344).

ciudadanía. Y que esta, por otra parte, comprende todas las clases sociales, al menos en la democracia.

Aristóteles refrenda, en III/5, ambos puntos: la continuidad esclavo-operario y la amplitud de la ciudadanía democrática.

Así, en primer lugar, recuerda que “en los tiempos antiguos (en mèn oûn toîs arkhaíois) y en algunas partes (kaì par’ eníois), los obreros (tò bánauson) eran (ên) esclavos (doûlon) o extranjeros (è xenikón)” y que “por eso (dióper) muchos de ellos (hoi polloi toioûtoi) lo son también ahora (kaì nŷn)” (1278a6-8). Y, un poco más adelante, matiza: “de los —que realizan— trabajos necesarios (tôn anagkaíon), los que (hoi mèn) prestan (leitourgoûntes) a uno (henì) tales servicios (tà toiaûta) son esclavos (doûloi), los que (hoi dè) a la comunidad (koinê) son obreros (bánausoi) y labradores (kaì thêtes)” (1278a11-13). Por lo que parece, obreros y labradores no serían esclavos, hallándose localizados —confinados— estos en el ámbito doméstico[408]. Los otros, en cambio, pueden acceder a la ciudadanía.

En efecto, en segundo lugar, “en algún régimen (en mèn tini politeía) son (eînai) necesariamente (anagkaîon) ciudadanos (polítas) el obrero (tòn bánauson) y el campesino (tòn thêta), y en otros regímenes (en tisì d’) esto es imposible (adýnaton)” (1278a17-18). En concreto, pueden serlo: en la democracia, ambos; en las oligarquías, los obreros, si se enriquecen; en las aristocracias, ninguno.

Curiosamente, en el mejor régimen, aunque el filósofo pone reparos, los operarios (incluidos, creemos, los labradores) pueden ser ciudadanos. Según sostiene, “la ciudad más perfecta (he dè beltíste pólis) no hará (ou poiései) ciudadano (políten) al operario (bánauson), pero si (ei dè) también (kaì) este (oûtos) es ciudadano (polítes)...” (1278a8-9). En este pasaje, el mejor régimen parece identificarse con aquella aristocracia “en la que las dignidades —los cargos, los puestos, las magistraturas— (hai timaì) se atribuyen (dídontai) por las cualidades —la virtud— (kat’ aretèn) y los méritos (kaì kat’ axían)” (1278a19-20).

En resumen, los ciudadanos imperfectos son los esclavos, los extranjeros, los niños... y las mujeres, cuyo estatuto viene siendo similar a los extranjeros. Exactamente, para el estagirita, las mujeres son ciudadanas,... pero sin posibilidad de ejercer la

---

[408] Según Nagle, en la óptica del estagirita los esclavos serían necesarios en “the *teleios* household” (Nagle 2006: 91-93, 98-102).

ciudadanía[409].

III.3.10 El ciudadano tipo

Dejando a un lado los criterios insuficientes (residencia, derechos mínimos, nacimiento, ... etc.) e intentando definir el ciudadano no imperfecto, Aristóteles propone los rasgos siguientes: "el ciudadano (polítes) sin más (d' haplôs) por ninguna cosa (oudenì tôn állon) se define (horízetai) mejor que (mâllon è) por participar (tô, metékhein) en la —administración de la— justicia (kríseos) y en el —ejercicio del— gobierno (kaì arkhês)" (1275a22-23).

Con otras palabras, para el filósofo, sería ciudadano aquel que juzga y que gobierna. Ahora bien, no se refiere a quien tiene un cargo, juez y cualquier otra magistratura (como, por ejemplo, consejero), sino al que puede tenerlo y, aunque no lo tenga, participa de todos modos de la administración de la justicia y del ejercicio del gobierno. Son ciudadanos los que detentan la que denomina una "magistratura ilimitada (aóristos arkhé)" (1275a32). Ilimitada temporalmente.

Alguna magistratura, en efecto, no conoce limitación temporal. Así, "de las magistraturas (tôn d' arkhôn), unas (hai mèn) están (eisi) limitadas (die,reménai) temporalmente (katà khrónon), de modo que (hóst') no es posible (ouk éxestin) que uno (tòn autòn) desempeñe (árkhein) unas (enías) por completo (hólos) dos veces (dìs), o (è) —solo puede hacerlo— por algunos períodos limitados (dià tinon horisménon khrónon); otras, en cambio, (ho d') son ilimitadas (aóristos), como (oîon) juez (ho dikastès) y asambleísta (kaì ekklesiastés)" (1275a23-26).

En eso consiste la magistratura ilimitada: el miembro de la asamblea lo es de modo permanente, y en cualquier momento puede ser juez. Para el filósofo, en consecuencia, "los que participan de tal magistratura (toùs oúto metékhontas) son ciudadanos (polítas)"

---

[409] Nagle apunta que las mujeres, prácticamente confinadas en la esfera privada y excluidas del ámbito público, tendrían empero un papel relevante en el ámbito público, en la esfera religiosa: "Women were indeed formally excluded from the public realm defined in administrative, legislative, judicial, and military terms, but they were not excluded from that very important portion of the public sphere that was devoted to religion. Religion played a central role in *polis* affairs and in religion, women played not just some roles but often central roles" (Nagle 2006: 309-310).

(1275a33-34).

Ahora bien, esa magistratura ilimitada se da solo en la democracia. Que es el régimen que nuestro autor, expresamente, toma como referencia para definir y caracterizar al ciudadano: “el que hemos definido (ho lekhtheìs) es sobre todo (málist’ estì) el ciudadano (polítes) en una democracia (en demokratía,)” (1275b5-6). A sabiendas de que “el ciudadano (tòn políten) es (eînai) necesariamente (anagkaîon) diferente (héteron) según cada régimen (tòn kath’ hekásten politeían)” (1275b5-6).

En consecuencia, en algunos regímenes, en aquellos que no sean democracias, habrá pocos ciudadanos y/o, los que lo sean, se denominarán así por analogía. Lo señala el propio estagirita: “pues en algunos regímenes (en eníais gàr) no hay (ouk ésti) pueblo (dêmos), ni (oud’) consideran (nomizousin) asamblea (ekklesían) más que (allà) a los convocados (sygklétous), y juzgan (dikázousi) los procesos (tàs díkas) entre algunos magistrados (katà méros)” (1275b7-8). Y pone los ejemplos concretos de Esparta y Cartago.

De todas maneras, Aristóteles mantiene su definición, aplicable con correcciones y consecuencias varias a los diferentes regímenes: “Llamamos (légomen) ciudadano (políten) al que (ô,) tiene (eînai) derecho —la posibilidad, la facultad— (exousía)[410] a participar (koinoneîn) en el poder (arkhês) deliberativo (bouleutikês) y judicial (è kritês) de la ciudad (tautes tês póleos)” (1275b18-20).

Y la democracia sigue siendo la referencia, que adopta el filósofo, en la definición habitual: “ciudadano (políten) es el nacido (tòn) de padre y madre ciudadanos (ex amphotéron politôn) y no (kaì mè) de uno (thatérou) solamente (mónon)” (1275b22-23). Según consta en la *Const.At.* (42/1), este es el criterio vigente, en tiempo de Aristóteles, en la democracia ateniense.

Sin embargo, “en algunas democracias (en tisi demokratíais) es (estín) ciudadano (polítes) el hijo de una ciudadana (ho ek polítidos)” (1278ba27-28). Semejante amplitud, que en algunos lugares llega a incluir a los hijos ilegítimos, la atribuye el estagirita a la escasez de población y, por tanto, de ciudadanos. A medida que aumentan, como sucedió en la democracia ateniense, se va restringiendo el criterio. Y las leyes “finalmente (télos

[410] “Referring to this right with the term *exousia* entails that one has the liberty to hold office; i.e. one is not legally excluded from doing so. What else is entailed by this right? Clearly it would include a claim against interference by others in the exercise of such right. But the further implications vary in different constitutions” (Miller 1995: 146).

dè) solo (mónon) hacen (poioûsin) ciudadanos (polítas) a los (toùs) hijos de —padre y madre— ciudadanos (ex amphoîn astôn)" (1278a34).

Otro problema, no alejado de este, son los cambios en la ciudadanía por las mudanzas de régimen[411]: unos dejan de serlo, otros se convierten en ciudadanos. La historia de Atenas, recuerda el estagirita, ofrece ejemplos al respecto. En su opinión, "lo que se discute (tò d' amphisbétema) acerca de estos —los nuevos ciudadanos— (pròs toútous) no (ou) es (estìn) quién (tís) es ciudadano (polítes), sino (allà) si lo son justamente (póteron adikos) o injustamente (è dikaíos)" (1275b37-39). La cuestión no altera, pues, su doctrina acerca de la ciudadanía[412].

III.3.11 El ciudadano y la virtud

En III/4, el filósofo examina la cuestión de si es "la misma virtud (tèn autèn aretèn) la del hombre bueno (andròs agathoû) y la del buen ciudadano (kaì polítou spoudaíou)... o no es la misma (è mè tèn autén)" (1276b17-18). Este es un tema[413] que aborda varias veces, tanto en la *Pol.* como en la *Étc.Nic.*, ofreciendo soluciones no siempre coincidentes (sobre todo cuando lo toca tangencialmente). Aquí, en *Pol.* III/4, encontramos indicaciones a nuestro entender conclusivas. Similares a lo sentado en la *Étc.Nic.*, en V/2, a este mismo respecto.

En primer lugar, Aristóteles señala que "la virtud (tèn aretèn) del ciudadano (toû polítou) es (eînai) necesariamente (anagkaîon) relativa al régimen (pròs tèn politeían)" (1276b30-31), ya que "la tarea (érgon) de los ciudadanos (tôn politôn), aunque (kaíper) sean (ónton) desiguales (anomoíon), es (estí) la seguridad —la salvación, la conservación, la preservación— (he sotería) de la comunidad (tês koinonías)" (1276b28-29).

En consecuencia, resuelve que, habiendo "varias (pleío) formas (eíde) de régimen (politeías)" (1276b31), consiguientemente "no puede (ouk endékhetai) haber (eînai) una virtud (aretèn) perfecta (tèn teleían) única (mían) del buen ciudadano (toû spoudaíou

[411] Vid. Moraux 1965: 129-131.

[412] Una recuperación crítica actual: Collins 2006.

[413] "¿El buen ciudadano es el hombre bueno?" (Rus 2005: 90-94).

polítou)” (1276b31-33), mientras que “el hombre bueno (tòn d’ agathòn ándra) lo es (eînai) por una virtud perfecta única (katà mían aretè̱n tè̱n teleían)” (1276b33-34).

En la misma línea, en V/9, tratando de la conservación (perì so̱te̱rías) de los regímenes, al hablar de los rasgos que han de poseer aquellos que ejerzan las magistraturas supremas (tàs kyrías arkhás), el estagirita incluye “la virtud (aretè̱n) y la justicia (kaì dikaiosýne̱n) adecuadas a cada régimen (tè̱n pròs tè̱n politeían)” (1309a36-37). Obviamente, esto supone una cierta relatividad de la una y la otra, diferentes según los regímenes. En concreto, indica que “si lo justo (tò díkaion) no es lo mismo (mè̱ tautòn) según todos los regímenes (katà pásas tàs politeías), por necesidad (anágke̱) habrá (eînai) también (kaì) diferentes (diaphorás) justicias (tê̱s dikaiosýne̱s)” (1309a37-39).

En suma, esas virtudes no coinciden: la del buen ciudadano varía al compás de los regímenes, la del hombre bueno es siempre la misma. Ahora bien, ¿no podrían coincidir en algún régimen, quizá en el mejor de ellos? Pues, tampoco.

En segundo lugar, incluso en el régimen mejor, tampoco ha de ser “una misma virtud (mía aretè̱)” (1276b40-77a1) la del buen ciudadano y la del hombre bueno. En tal caso, en efecto, “todos han de tener (deî pâsin hypárkhein) la virtud (tè̱n mèn gàr) del buen ciudadano (toû spoudaíou polítou)” (1277a1-2), mas según Aristóteles no solo “es imposible (adýnaton) que tengan la (tè̱n dè) del hombre bueno (toû andròs toû agathoû)” (1277a3-4) sino que, además, “no (mè̱) es necesario (anagkaîon) que todos (pántas) sean (eînai) hombres buenos (agathoùs) los ciudadanos (toùs polítas) de la ciudad perfecta (en tê̱, spoudaía, pólei)” (1277a4-5).

Si hubiese de satisfacer esa condición, que todos los ciudadanos fuesen hombres buenos, entonces no tendría posibilidad de existir el régimen mejor. En este, “cada uno (hékaston) debe (deî d’) cumplir bien (eû poieîn) su función (tò kath’autòn érgon) y esto (toûto d’) requiere virtud (ap’ aretê̱s)” (1276b38-39). Cada uno, por tanto, deberá poseer su virtud propia, acorde con su función,... y en común todos la del buen ciudadano. Ni aquellas, las singulares de cada uno, ni esta, la común a todos, coinciden con la virtud del hombre bueno. Aquellas, porque son diferentes virtudes y no una sola; esa otra, la virtud del buen ciudadano, porque es una virtud específica.

Al hilo de la pregunta de si es posible que, en algún caso, coincidan la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano, el filósofo define esta virtud. Nada obsta para que

un hombre bueno sea un buen ciudadano, pero la virtud propia de este consiste en otra cosa. En palabras del filósofo, “la virtud (he̱ aretè̱) del ciudadano digno (polítou dokímou) parece (dokeî) ser (eînai) poder (tò dýnasthai) tanto mandar (kaì árkhein) como obedecer (kaì árkhesthai) bien (kalô̱s)” (1277a26-27). O sea, ser capaz de mandar y de obedecer y, en ambos casos, hacerlo bien.

Un poco más adelante, Aristóteles insiste: “el buen ciudadano (tòn políte̱n tòn agathòn) debe (deî) saber (epístasthai) y poder (kaì dýnasthai) tanto obedecer (kaì árkhesthai) como mandar (kaì árkhein)” y, en consecuencia, “la virtud (aúte̱ aretè̱) del —buen— ciudadano (polítou) es conocer (tò epístasthai) el gobierno (tè̱n arkhè̱n) de los libres (tô̱n eleuthéro̱n) desde ambas perspectivas (ep’ amphótera)” (1277b13-16). Siendo gobernado, pues, habría que aprender a gobernar. Se trata de alcanzar esa aptitud, desarrollando esa capacidad, para la obediencia y el mando.

Así definida, la virtud del ciudadano coincide en todos los regímenes (o, cuando menos, resultaría semejante en todos ellos). Exactamente, lo que se da es una coincidencia formal, pues materialmente, en cuanto al contenido, esa virtud resulta diferente en cada uno de los regímenes. Pero en ninguno de ellos coincide con la del hombre bueno. Aristóteles alguna vez parece indicar que sí: por ejemplo, en III/5, al final. En nuestra opinión, sin embargo, lo que indica ahí, y en otras partes, es que, en algunas ciudades y/o regímenes, el hombre bueno gobierna... ejerce como político (1278b3-5).

¿El hombre bueno, el buen ciudadano? ¿Y las mujeres? Por lo que se ve, el hombre —el individuo masculino— es la medida de todas las cosas. Las mujeres gozan de una ciudadanía restringida, están excluidas del ejercicio de la política. Pero, ¿no podrían constituir —como el hombre bueno— una referencia ética, proyectable o no sobre la esfera política? Pues no. Ya hemos comentado como, para el estagirita, sus virtudes, incluso las mismas en el hombre y en la mujer, son distintas. Aquí, en III/4, recuerda expresamente esas diferencias, que vedan que las mujeres sirvan como referencia (1277b20-25).

III.3.12 Regímenes ideales

Según sienta el filósofo en II/1, la reflexión sobre las formas de gobierno debe incluir el examen tanto de aquellos regímenes tenidos por paradigmáticos como de

“aquellas otras (tines héterai) susceptibles de existir (tygkhánosi) y que parezcan (kaì dokoûsi) estar bien —ser buenas— (kalôs ékhein)” (1260b31-32).

Con ese espíritu, Aristóteles aborda las propuestas de Platón, en *La república* (caps. 1-5) y en *Las leyes* (cap. 6), y los regímenes también ideales de Faleas de Calcedonia (cap. 7) y de Hipódamo de Mileto (cap. 8).

Los proyectos políticos de Platón merecen, por parte del estagirita, una extensa y fuerte crítica[414]. No se para en descripciones y apenas recoge ideas de las propuestas platónicas. De su república, critica: la comunidad de mujeres, hijos y propiedades; el “comunismo”; el no haber existido nunca un régimen semejante; la indefinición de la organización general de la ciudad; el que siempre gobiernen los mismos; etc[415]. E igualmente rechaza, con otros motivos (algunos similares), el régimen propuesto en *Las leyes*,... que, al fin y al cabo, es otra república.

Al examinar el régimen ideal platónico, los primeros dardos van contra la comunidad de hijos, mujeres y propiedad[416]. En *La república*, “dice (phesì) Sócrates (Sokrátes) que los hijos (tà tékna), las mujeres (kaì tàs gynaîkas) y las posesiones (kaì tàs ktéseis) deben (deîn) ser (eînai) comunes (koinà)” (1261a6-8).

Antes de nada, una matización: Aristóteles atribuye la titularidad de esta comunidad a “los ciudadanos (toùs polítas)” (1261a5). La atribución resulta semi-correcta, pues Platón otorga esa titularidad a los guardianes, ciertamente equiparables a los ciudadanos,... mas incluye a las mujeres, en pie de igualdad con los hombres[417]. Lo que significa que ellas no son objetos de esa comunidad, sino titulares de la misma. Propiamente, en los términos de Platón, lo que se tiene en común son los hijos... y no existe exclusividad en la relación de pareja.

Aristóteles critica esa comunidad de mujeres, hijos y posesiones[418], primero, por el

---

[414] Cfr. *Aristotle’s Criticism of Plato’s* Republic (Meyhew 1997).

[415] Cfr. “Aristotle’s Criticism of Plato’s *Republic*” (Stalley 1991: 182-199).

[416] Sobre los niños, Campoy 2006: 25-32, 49-69.

[417] Cfr. “Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility” (Salkever 1991: 165-190).

[418] “Proprietà tradizionale e comunione rivoluzionaria” (Lami 2005: 193-201).

fin perseguido: que “la ciudad (tèn pólin) sea una (tò mían eînai)” (1261a15). Con otras palabras, que la ciudad tienda a la unidad[419]. Craso error, para nuestro filósofo[420], “pues (gàr) la ciudad (he pólis) es (estìn) por naturaleza (tèn phýsin) una (ti) multiplicidad —una masa, una multitud— (plêthos)” (1261a18). Y multitud significa pluralidad y diferencia.

Así, “la ciudad (he pólis) no solo (ou mónon d’) es —está formada— (estìn) de muchedumbres humanas (ek pleiónon anthrópon) sino (allà kaì) de clases diferentes (ex eîdei diapherónton)” (1261a22-24). Esta diversidad tiene dos consecuencias positivas. La primera, “la igualdad (tò íson) en la reciprocidad (tò antipeponthòs)” que “salvaguarda (sózei) las ciudades (tàs póleis)” (1261a30-31). Lo que se traduce, en el gobierno de la ciudad, en la alternancia en la gobernación y en el desempeño de distintas funciones entre unos y otros[421]. La segunda, que el número y la diversidad favorecen la suficiencia de la ciudad[422]: “la casa (oikía mèn) es más suficiente (autarkésteron) que el individuo (enós), y la ciudad (pólis d’) más que la casa (oikías)” (1261b11-12).

Las críticas concretas a la comunidad de mujeres e hijos radican en:

1) que la unidad producida resulta solo aparente, inducida por equívocos propiciados por el lenguaje: por ejemplo, “es evidente (phanerón) que (hóti) es (esti) un (tís) paralogismo (paralogismós) decir (tò légein) todos (pántas)” (1261b27-28);

2) “que lo común a muchos (tò pleíston koinón) es objeto (tygkhánei) de menos (hékista) cuidado (epimeleías)” (1261b33-34), pues cada uno atiende a lo propio y se desinteresa de lo común, más allá de lo que esto le concierne;

3) que resulta más difícil prevenir “los conflictos (tàs toiaútas dyskhereías)” (1262a25), pues la desaparición de los lazos de familia y parentesco —los afectos

---

[419] “The Unity of the State” (Stalley 1991: 187-191).

[420] “Ce n’est pas la cité unifiée que critique Aristote, mais c’est la cité excessivement unifiée. En effet, une unité trop poussée détruit la nature propre de la cité (*Pol.*, II, 5, 1263b31-35) et ne permet donc pas à celle-ci de s’actualiser. C’est comme si, pour reprendre les exemples fameux d’Aristote, on voulait réduire une *sumphonía* à une *homophonía*, ou le rythme à un seul pied” (Canto-Sperber 1993: 53).

[421] Meyhew 1997: 28-31.

[422] Meyhew 1997: 51-53.

familiares y parentales— priva de una contención de la violencia humana[423];

4) que frustra la amistad[424], pues esta requiere "pertenencia (tò te ídion) y exclusividad (kaì tò agapetón)" (1262b23);

5) que "acerca de la transferencia (perì toû metaphérein) de hijos (tà gignómena tékna), la (tà mèn) de los campesinos (ek georgôn) y los artesanos (kaì tekhnitôn) a los guardianes (eis toùs phýlakas) y la (tà de) de estos (ek toúton) a aquellos (eis ekeínous), habrá (ékhei) mucha (pollèn) confusión (tarakhén)" (1262b25-27), en suma, que semejante tráfico generará desorden.

El segundo blanco de la crítica aristotélica es el "comunismo"[425] platónico: la comunidad de posesiones. En su opinión, es menester indagar "si (póteron) —en el mejor régimen (tèn aristèn politeían)— la propiedad (tèn ktêsin) será (eînai) común (koinèn) o no (è mè koinèn)" (1262b39-40).

Contempla tres hipótesis: que la propiedad (por ejemplo, la tierra) y su uso (los frutos, los productos) sean comunes; que la propiedad sea particular y el uso común; que la propiedad sea común y el uso particular. En cualquier caso, subraya las dificultades que esa comunidad —ese comunismo— entraña. Por ello, considera preferible "el modelo actual —que hay ahora— (òn de nŷn trópon), mejorado (episkosmethèn) por las costumbres (éthesi) y bajo el orden de leyes justas (kaì táxei nómon orthôn),... ya que tendrá (éxei gàr) las ventajas —lo bueno— (tò agathón) de ambos (ex amphotéron), es decir (légo dè tò ex amphotéron), del modelo (tò ek toû) en que las propiedades (tàs ktêseis) son (eînai) comunes (koinàs) y del modelo (kaì tò ek toû) en que son privadas (idías)" (1263a22-26).

Por otra parte, al evaluar el "comunismo" no hay que tener en cuenta únicamente las ventajas que reportaría, sino también las desventajas que introduciría: "además (héti de) es justo (díkaion) hablar (légein) no solo (mè mónon) de cuantos (hóson) males (kakon) se verían libres (sterésontai) aquellos que practicasen esa comunidad (koinonesántes), sino

[423] "Impious Crimes" (Meyhew 1997: 64-71).

[424] "The Dilution of Affection" (Meyhew 1997: 71-72).

[425] "... communistic ideas were in the air —a part of intellectual debate (perhaps most of all in the Academy)— and Aristotle wanted to refuse them"(Meyhew 1997: 8). Vid. Meyhew 1997: 95-122.

también (allà kaì) de cuantos (hóson) bienes (agathôn) se verían privados" (1263b27-29). Para nuestro filósofo, el saldo es claro: muchos de los males actuales son atribuidos erróneamente a la propiedad privada, la propiedad común multiplicaría esos males (disensiones, procesos, etc.)[426].

Una tercera crítica la constituye el "utopismo", que alcanza a ese comunismo y, en general, a la república. Ni de lo uno ni de la otra se cuenta con evidencias históricas. Conviene reparar "en el mucho tiempo (tô, pollô, khróno,) y los muchos años (kaì toîs polloîs étesin) en que (en oîs) no hubiera pasado desapercibido (ouk an élathen) si (ei) estas cosas (taûta) estuviesen bien —fuesen buenas— (kalos eikhen)" (1264a2-3).

En cuarto lugar, Aristóteles achaca indefinición al régimen platónico: abunda en información sobre los guardianes, falta sobre las otras clases[427]. En su opinión, Platón no dice "cuál (tís) ha de ser ni el régimen (he te politeía) ni la educación (kaì paideía) ni cuáles las leyes (kaì nómoi tines) de esas clases (toúton)" (1264a37-38). Un poco más adelante, en el cap. 6, insiste: menciona las tres clases, subraya la falta de concreción (excepto en lo relativo a los guardianes). Para el estagirita, la configuración general de la república platónica queda en una incógnita.

En quinto lugar, Sócrates (es decir, Platón) "hace (poieî) que gobiernen (árkhontas) siempre (aeì) los mismos (toùs autoùs)" (1264b7-8). Aristóteles rechaza esta fórmula, que estima peligrosa: "esto (toûto dè) es —se convierte en— (gínetai) causa (aítion) de sublevaciones —revueltas, sediciones— (stáseos)" (1264b8).

Por último, en sexto lugar, le parece un contrasentido vedar la felicidad a los

---

[426] Para Irwin, "on Aristotle's own terms we have reason to conclude that his defense of private property is seriously defective. It rests on legitimate demands for individual freedom and initiative; but other aspects of the ideal state show that these legitimate demands can be satisfied without private property" (Irwin 1991: 224).

[427] "... Plato might have been committed to some kind of communism for the lower class as well as the gold and silver classes. I did not, however, think this evidence is conclusive (especially given *Rep.* 417a). On the contrary, I believe it is extremely difficult (if not impossible) to say with any certainty what precisely Plato had in mind for the lower class. And this after all is exactly what Aristotle asserts at *Pol.* 1264a11-17" (Meyhew 1997: 135).

guardianes[428] y pretender que la ciudad sea feliz[429]: “es imposible (adýnaton dè) que sea feliz (eudaimoneîn) toda (hóle̲n), no teniendo (ekhónto̲n) la felicidad (tè̲n eudaimonían) la mayoría (mè̲ tô̲n pleísto̲n) o todas las partes (è̲ mè̲ pánto̲n merô̲n) o algunos (è̲ tinô̲n)” (1264b17-19).

También critica, y rechaza, el régimen que propone Platón en *Las leyes* y que, para Aristóteles, viene siendo otra república, una variación de la ciudad ideal de *La república*[430]. De hecho, también la rechaza por su utopismo: “cabe (deî) proponer —plantear hipótesis, hacer suposiciones— (hypotíthestai) a voluntad (kat’ eukhè̲n), pero (méntoi) de ningún modo (me̲dèn) algo imposible (adýnaton)” (1265a17-18).

Las críticas de nuestro filósofo apuntan a:

1) el número propuesto de habitantes, que debería correlacionarse con los vecinos —el peligro de la guerra, aunque la política exterior debe mirar a la paz—, la riqueza —“la medida (tò plê̲thos) de la riqueza (tê̲s kté̲seo̲s)” (1265a28), mal determinada por Platón— y la natalidad, pues “descuidarla (tò d’ apheîsthai), como (katháper) en la mayoría de las ciudades (en taîs pleístais pólesi), es —deviene— (gínesthai) necesariamente (anagkaîon) causa (aítion) de pobreza (penías) para los ciudadanos (toîs polítais) y la pobreza (he̲ dè penía) engendra (empoieî) revueltas (stásin) y crímenes (kaì kakourgían)” (1265b10-12);

2) la “composición” del régimen, que, según Platón, es una mezcla de democracia y tiranía y, según el estagirita, de democracia y oligarquía, resultando a fin de cuentas una oligarquía: combina elementos “oligárquicos (oligarkhikà) y democráticos (kaì de̲mokratikà), inclinándose (d’ egklínein boúletai) más (mállon) hacia la oligarquía (pròs tè̲n oligarkhían)” (1266a6-7). Para nuestro filósofo, el régimen mejor debe ser una mezcla de muchos, y no solo de dos, y no puede consistir en una oligarquía.

---

[428] “La felicidad de los ‘guardianes’” (Lledó 1994: 246-253).

[429] “Happiness and Community” (Stalley 1991: 196-199).

[430] Al margen de estas cuestiones, compartimos la opinión de Nussbaum: “But perhaps it is important to remember that Plato’s *Republic* is, after all, a story told to democratic men who, like us, have no prospect of leaving Athens or putting their lives under a wise ruler’s control. Perhaps it is less a blueprint for social change than a myth in the service of self-knowledge, whose effect should be to refine our awareness of unfreedom, changing us from happy slaves to slaves with a “decent reaction against so much passivity”. That, according to Phaedrus, would be the work of a lover” (Nussbaum 1980: 427).

III.3.13 Dos regímenes menos ideales

Además de las propuestas de Platón, el estagirita examina otros regímenes ideales, pero menos: "hay también (eisì dè) algunos (tines) otros (állai) regímenes (politeîai), unos (hai mèn) de profanos (idiotôn) y otros (hai dè) de filósofos (philosóphon) y políticos (kaì politikôn), y todos (pâsai dè) están (eisi) más cerca (eggýterón) de los establecidos (tôn kathestekuiôn) y actualmente vigentes (kaì kath' hàs politeúontai nŷn) que aquellos dos (toúton amphotéron)" (1266a31-34). En concreto, comenta dos: el de Faleas y el de Hipódamo.

De Faleas de Calcedonia, examina fundamentalmente una propuesta: la igualdad económica entre los ciudadanos. Según nuestro filósofo, Faleas habría sido el primero en sostener que "las posesiones (tàs ktéseis) de los ciudadanos (tôn politôn) deben (deîn) ser (eînai) iguales (ísas)" (1266a40).

La crítica aristotélica[431] incide en la necesidad de matizar esa igualdad y de considerar otros factores[432]. En concreto:

1) que, junto con "la magnitud (tò plêthos) de la hacienda (tês ousías)", hay que "regular (táttein) también el número (tò plêthos) de hijos (tôn téknon)" (1266b9-10), pues este es causa de pobreza y, por tanto, de desorden;

2) que el desorden obedece a múltiples causas: "los humanos (hoi ántropoi) cometen injusticia (adikoûsin) no solo (ou mónon d') por las cosas necesarias (dià tanagkaía),... sino también (allà kaì) para (hópos) gozar (khaírosi) y no apetecer (kaì mè epithymôsin)" (1267a2-5) e incluso "cometen (adikoûsí ge) las mayores (tà mégista) injusticias por excesos (dià tàs hyperbolás) y no (all' ou) por necesidad (dià tà anagkaîa)" (1267a13-14). Como remedio, Aristóteles propone la educación, mas en esto coincide con Faleas: "los ciudadanos (taîs pólesin) deben (deî) ser (hypárkein) iguales (isóteta) en dos cosas (duoîn toútoin): la propiedad (ktéseos) y la educación (kaì paideías)" (1266b32-33);

3) que hay que definir mejor la igualdad: pues esta no debe serlo en la pobreza, "no

---

[431] "The criticism of Phaleas may thus serve, and be regarded, as a criticism of political materialism in general" (Simpson 1998: 103).

[432] Frank 2005: 77-78.

(oukh) es suficiente (hikanòn) con que el legislador (tòn nomothét<u>e</u>n) haga (tò poi<u>ê</u>sai) iguales (ísas) las haciendas (tàs ousías), sino que (allà) debe procurar (stokhastéon) un término medio (toû mésou)" (1266b27-28); y la igualdad debe serlo en diversos aspectos, pues la hacienda y la riqueza se componen de muchas cosas: "o (<u>è</u>) se ha de buscar (z<u>e</u>t<u>e</u>téon) la igualdad (isót<u>e</u>ta) o cierta medida (<u>è</u> táxin tinà metrían) en todas la cosas (pánt<u>o</u>n oûn toút<u>o</u>n), o (<u>è</u>) hay que prescindir (eatéon) totalmente (pánta)" (1267b12-13);

4) que, respecto a la riqueza de la ciudad, es necesario considerar también "las relaciones con los vecinos (pròs toùs geitni<u>ô</u>ntas) y todos los extranjeros (kaì toùs éx<u>o</u>then pántas)" (1267a19) y "los peligros exteriores (pròs toùs éx<u>o</u>then kindýnous)" (1267a23-24).

De Hipódamo de Mileto, recoge tanto la estructura general del régimen como una serie de medidas legales puntuales. A todo ello, Aristóteles presenta objeciones, extendiéndose sobre todo en lo relativo a la justicia. Así:

1) "no (ou) está (ékhei) bien (kal<u>ô</u>s) la ley (ho nómos) sobre los juicios (perì t<u>ê</u>s kríse<u>o</u>s)" (1268b4-5): en la opinión del estagirita, Hipódamo confunde los jueces con los árbitros y sus propuestas impedirían o dañarían el funcionamiento de la justicia;

2) tampoco encuentra acertada la ley según la cual "se debe (deî) otorgar (gínesthaí) algún honor (tina tim<u>é</u>n) a aquellos que descubran (toîs eurískousí) algo (ti) útil (symphéron) para la ciudad (t<u>ê</u>, pólei)" (1268b22-23), ya que puede fomentar las denuncias falsas y acarrear convulsiones políticas;

3) y esa cuestión lleva a otra, más general: ¿"es perjudicial (blaberòn) o conveniente (<u>è</u> symphéron) para las ciudades (taîs pólesi) cambiar (tò kineîn) las leyes heredadas —tradicionales— (toùs patríous nómous), si hubiere (àn <u>ê</u>,) alguna (tis) otra (állos) mejor (beltí<u>o</u>n)" (1268b27-28)? Para el filósofo, procede cambiarlas[433], mas actuando con precaución, sopesando las ventajas e inconvenientes.

De entrada, no hay que conservar lo heredado:

1) porque "las leyes antiguas (toùs gàr arkhaíous nómous) son (eînai) demasiado simples (lían haploûs) y salvajes (kaì barbarikoús)" (1268b39-40);

2) porque "en general (hól<u>o</u>s) todos —los seres humanos— (pántes) buscan (z<u>e</u>toûsi) no (ou) lo tradicional (tò pátrion) sino (allà) lo bueno (tagathòn)" (1269a3-4);

3) porque las leyes, siempre normas generales, deben adaptarse a las prácticas

[433] Moraux 1965: 131-136.

singulares, a las circunstancias concretas.

Sin embargo, hay que proceder con prudencia, “ya que la ley (ho gàr nómos) no tiene (ékhei) ninguna fuerza (iskhỳn oudemían) para hacerse obedecer (pròs tò peísthai) excepto el uso (parà tò éthos) y este (toûto d’) no se produce (ou gínetai) sino (ei mè̱) con mucho tiempo (dià khrónou plê̱thos)” (1269a20-22). Con otras palabras, hacer cambios debilita la fuerza de la ley, relaja la obediencia y cumplimiento por parte de los ciudadanos. Las mudanzas practicables han de reportar ventajas que compensen esos inconvenientes, la merma o pérdida de la fuerza —la capacidad y la eficacia— obligante de las leyes.

III.3.14 Regímenes paradigmáticos

Al examen de los regímenes ideales sigue el de otros realmente existentes y que pueden ser tomados como modelos. Aristóteles examina tres: Esparta, Creta y Cartago[434]. Constituyen, en su opinión, tres variantes del mismo modelo. Como tales, pueden servir de referencia en la indagación y debate sobre las formas de gobierno. En ese sentido, son modélicos. Mas no se trata, en ningún caso, del régimen mejor. El estagirita se sirve, principalmente, de Esparta,... aunque no faltan referencias a Creta y Cartago (y a muchos otros regímenes no examinados —y ni mencionados— aquí, en *Pol.* II) en su filosofía política.

Antes de comenzar la revisión de los regímenes paradigmáticos, el filósofo enuncia dos criterios o puntos de vista: “el orden mejor (pròs tèn aríste̱n táxin)” (1269a31-32); y “los supuestos (pròs tè̱n hypóthesin) y la forma (kaì tòn trópon) del régimen (tê̱s politeías)” (1269a32-34). Habría, en consecuencia, que mirar:

1) “si (eí) algo (ti) está bien (kalô̱s) o está mal (è̱ mè̱ kalô̱s)” según el orden mejor (1269a31);

2) “si (eí) algo (ti) resulta contrario (hypenantío̱s)” al tenor del propio régimen (1269a32-33).

A estos dos criterios, el contraste con el régimen mejor y con el propio régimen, añade otro: las ventajas y deficiencias que una constitución, una norma, una institución, etc.

[434] Eminentemente sobre estos tres regímenes: “Law and the Regime in Aristotle” (Bodéüs 1991: 234-248).

presenta en la práctica. A este tercer criterio, el cotejo con los hechos o comprobación empírica, es al que más recurre en el examen de estos tres regímenes: Esparta (cap. 9), Creta (cap. 10) y Cartago (cap. 11).

Contra lo que cabría esperar, porque en otras partes (en la *Pol.*, en la *Étc.Nic.*) es puesto en numerosas ocasiones como ejemplo, el régimen de Esparta (Lacedemonia o Laconia) recibe prácticamente solo críticas del estagirita. Señalándole múltiples deficiencias, muestra cómo —y cuánto— se aparta, no solo del régimen mejor,... sino de la democracia, al fin y al cabo, preferible.

En primer lugar, "en una ciudad que pretenda (tê, melloúse,) gobernarse (politeúesthai) bien (kalôs) debe (deî) haber (hypárkhein) holgura (tèn skholén) con respecto a las necesidades (tôn anagkaíon)" (1269a34-35). Y esto no lo consigue Esparta. Aristóteles se refiere aquí a la relación con los productores (labradores, campesinos), que en Esparta eran siervos —esclavos, de condición— públicos: los ilotas. Según él, los espartanos "no (ouk) han encontrado (exeurískousi) la mejor forma (tòn béltiston trópon) de tratar a los ilotas (perì tèn heiloteían)" (1269b11-12). De hecho, vivían en un conflicto permanente. Una pequeña minoría, los ciudadanos, esclavizaba —pretendía mantener esclavizada— a una gran masa —hasta veinte veces mayor, según algunos— de ilotas.

En segundo lugar, critica la situación "ventajosa" (por lo menos, con relación a otras ciudades griegas, como Atenas) de las mujeres. Ciertamente, en Esparta se quiebra —aunque no se rompa— el patriarcado imperante por casi todas partes en el mundo helénico. Las mujeres gozan de una mejor situación "de hecho" e incluso de una mejor posición "de derecho". Cosa que el estagirita rechaza. En su opinión:

1) la orientación y dedicación a la guerra por parte de los espartanos llevó al dominio de las mujeres, ya que los asuntos quedaban en sus manos. Y acabaron por tener —obtener y retener— un papel protagonista: "se dice (phasì) que Licurgo (tòn Likoûrgon) intentó (mèn ágein) sujetar (epikheirêsai) a las mujeres (tàs dè gynaîkas) a sus leyes (epì toùs nómous), pero, como (hos d') se le resistieron (antékrouon), tuvo que desistir —volverse atrás— (apostênai pálin)" (1270a6-8);

2) las mujeres "viven (zôsi) sin freno (akolástos)" (1269b22) y "como ellas dominan (gynaikokratoúmenoi)" (1269b24-25), entonces, "en semejante régimen (en tê, toiaúte, politeía,) se estima (timâsthai) la riqueza (tòn ploûton)" (1269b23-24);

3) las mujeres gobiernan indirectamente, porque dominan a los hombres,... e incluso directamente, pues "entre los espartanos (parà toîs Lákosi) muchas cosas (pollà) eran administradas (dio,keîto) por las mujeres (hypò tôn gynaikôn) en la época de su hegemonía (epì tês arkhês autôn)" (1269b31-32)... o, cuando menos, ejercen una gran influencia, ya que "unas (skhedòn) dos (tà dúo) quintas partes (tôn pénte merôn) del país (tês páses khóras) pertenecen (ésti) a las mujeres (tôn gynaikôn)" (1270a23-24)... siguiéndose de todo ello —a su entender— consecuencias nefastas.

En tercer lugar, censura "la desigualdad (tèn anomalían) en la propiedad (tês ktéseos)" (1270a15), pues existen grandes diferencias entre unos pocos y la mayoría de los ciudadanos, de tal manera que "el país —la tierra— (he khóra) ha ido —a parar— (êken) a —las manos de— pocos (eis olígous)" (1270a18).

En cuarto lugar, objeta "la ley (ho nómos) sobre la natalidad (perì tèn teknopoían)" (1270a40). Con ella, se pretende aumentar el número de ciudadanos: "el (tòn mèn) que ha tenido (genésanta) tres hijos (treîs huíoùs) está (eînai) exento del servicio militar (áphrouron); el que cuatro (tòn dè téttaras), de todos los impuestos (atelê pánton)" (1270b3-4). El incremento de la natalidad tiene como resultado, dada la división —la desigualdad— de la propiedad, el aumento del número de pobres.

En quinto lugar, sostiene que "es (ékhei) defectuosa (phaúlos) la magistratura de los éforos (tà perì tèn ephoreían)" (1270b6-7). En concreto, critica:

1) que, como los éforos deciden sobre las cuestiones más importantes y son elegidos del pueblo y por el pueblo, "con frecuencia (pollákis) llegan (empíptousin) a la magistratura (eis tòn arkheîon) personas (ánthropoi) muy pobres (sphódra apénetes), que (hoi) por su pobreza (dià tèn aporían) son (êsan) venales (ónioi)" (1270b9-10). Que procedan del pueblo y los elija este tiene, empero, sus ventajas: según el estagirita, esto consolida al régimen, dándole apoyo popular. En su opinión, "si un régimen (tên politeían) pretende (tèn méllousan) sostenerse (sózesthai) es menester (deî) que todas (pánta) las partes (tà mére) de la ciudad (tês póleos) quieran (boúlesthai) su existencia (eînai) y permanencia (kaì diaménei)" (1270b21-22). En este sentido, los éforos representan un elemento democrático en el régimen espartano. Lo "democratizan"... un poco, pues "los éforos (hoi dè éphoroi) son cinco (pénte tòn arithmòn)" (1272a6-7), elegidos anualmente;

2) que deciden "según su propio criterio (autognómonas)" y deberían "juzgar

(krínein) de acuerdo con normas escritas (katà grámmata) y leyes (kaì toùs nómous)" (1270b29-31);

3) que son elegidos de un modo "que es (esti) demasiado (lían) pueril (paidariódes)" (1270b28), aunque no dice cómo;

4) que "el régimen de vida (he díaita) de los éforos (tôn ephóron)", que no se compadece con el general espartano, "es (estín) demasiado (lían) licencioso (anéimene)" (1270b31-33).

En sexto lugar, también estima que "no (ou) está (ékhei) bien (kalôs) la magistratura (tà perì tèn arkhèn) de los ancianos (tòn gerónton)" (1270b35-36). Aduce varias razones:

1) que esta magistratura no debería ser vitalicia, ya que envejece no solo el cuerpo sino también la mente: estos ancianos no deberían "ser (tò eînai) dueños (kyríous) de por vida (dià bíou) de decisiones (kríseon) importantes (megálon)" (1270b39);

2) que son corruptibles y venales;

3) que "sería mejor (béltion) que estos (autoùs) no (mè) fuesen (eînai) irresponsables (aneuthýnous), como sucede ahora (nŷn d' eisín)" (1271a5-6), pues en la práctica casi no están sujetos a la obligación de rendir cuentas;

4) que el modo de elegirlos "es pueril (paidariódes)" (1271a10).

En séptimo lugar, "en cuanto a los reyes (perì dè basileías)" (1271a18-19), también considera defectuosa esta magistratura: "es mejor (béltión ge) que no (mè) sea como (katháper) ahora (nŷn), sino que (allà) sean elegidos (krínesthai) según la propia vida (katà tòn autoû bíon) de cada uno (hékaston)" (1271a20-22).

En octavo lugar, "tampoco (oudè) están bien (ou kalos) las comidas en común (perì tà syssítia)" (1271a26-27). Esta institución produce el efecto contrario, la exclusión de la ciudadanía, al pretendido, una democratización del régimen. En vez de sufragarlas el erario público, deben hacerlo los participantes. Los pobres no pueden y, en consecuencia, resultan excluidos de la ciudadanía. Pues, "el límite (hóros) tradicional (ho pátrios) de la ciudadanía (tês politeías) es (estin) este (outós): quien no puede (tòn mè dynámenon) pagar (phérein) este impuesto (tò télos) no participa (mè metékhein) de aquella (autês)" (1271a35-37).

En noveno lugar, critica que "toda (he pâsa) la ordenación (sýntaxis) legal (tôn nómon) está orientada (estí) hacia un tipo (pròs méros) de virtud (aretês): la bélica (tèn polemikén)" (1271b2-3). Esto favoreció a los espartanos en la guerra, "pero se derrumbaron

(apóllynto dè) al alcanzar la supremacía (árxantes)” (1271b4).

Por último, en décimo lugar, mantiene que “también (kaì) es (ékhei) defectuosa (phaúlos) la economía pública (perì tà koinà khrémata) de Esparta (toîs Spartiátais)” (1271b10-11). Por una parte, la ciudad consume muchos de sus recursos en grandes guerras y, por otra, los ciudadanos “tributan (eisphérousí dè) de mala manera (kakôs)” (1271b13). Y el estado —la ciudad— se inhibe, “pues (gàr) como (dià tò) la mayor parte (tèn pleísten) de la tierra (gên) es (eînai) de los —ciudadanos— espartanos (tôn Spartiatôn), no (ouk) se inspeccionan (exetázousin) sus (allélon) contribuciones —los impuestos, los tributos— (tàs dè eisphorás)” (1271b13-15).

III.3.15 Otras referencias ejemplares

Además de Esparta, Aristóteles se detiene con los regímenes de Creta y Cartago, que tienen constituciones semejantes. En su opinión, “estos (aûtai) tres (treîs) regímenes (hai politeîai) están (eisi) en cierto sentido (pós) muy próximos (sýneggýs) entre sí (allélais) y (kaì) difieren (diaphérousin) mucho (polỳ) de los demás (tôn állon)” (1272b26-28).

De entrada, estos regímenes merecen sus elogios: ya que, por una parte, “muchas (pollà) de sus (par’ autoîs) instituciones (tôn tetagménon) son (ékhei) buenas (kalôs)” (1272b29-30); y, por otra parte, los tres gozan de una cierta estabilidad, ya que “el pueblo (tòn dêmon), teniendo participación (ékhousan), permanece (tò diaménein) dentro del orden (en tê, táxei) constitucional (tês politeías) y (kaì) no se han producido (gegenêsthai) ni revueltas (méte stásin) —dignas de mención (hó ti kaì áxion eipeîn)— ni tiranías (méte týrannon)” (1272b30-33).

Esas alabanzas no casan con lo dicho acerca de Esparta ni con el examen posterior de Creta y Cartago, que reciben un juicio muy semejante —crítico y sin paliativos— por parte del estagirita.

Con relación a Creta, en primer lugar, señala que “el orden —la organización, la constitución, el régimen— de Creta (he Kretikè táxis) es (ékhei) análogo (análogon) al de Laconia (pròs tèn Lakonikén)” (1271b40-41). Esta analogía se traduce en que:

1) “entre aquellos —en Esparta— (toîs mèn) trabajan la tierra (georgoûsí) los ilotas (heílotes), en Creta (toîs de Kresìn) los periecos (hoi períoikoi)” (1271b41-72a1), que no

son esclavos sino libres pero no ciudadanos;

2) en ambos regímenes, hay comidas en común;

3) semejantes a los éforos espartanos son, en Creta, los diez “kosmoi”;

4) semejantes a los ancianos espartanos es, en Creta, el consejo (de ancianos);

5) a diferencia de Esparta, en Creta no hay reyes: los hubo pero fueron abolidos;

6) en Creta, “todos (pántes) forman parte (metékhousi) de la asamblea (ekklesías dè), pero esta no es dueña —no es soberana— de nada (kyría d’ oudenós estin), excepto —sino— (all’ è) de ratificar votando (synepipsephísai) los pareceres —las decisiones— (tà dóxanta) de los ancianos (toîs gérousi) y de los kosmoi (kaì toîs kósmois)” (1272a10-12).

Para el filósofo, en segundo lugar, “la institución de las comidas comunes (tà tôn systitíon) está (ékhei) mejor (béltion) en Creta (toîs Kresìn) que en Laconia (è toîs Lákosin)” (1272a12-13). Con lo que se obtiene de la explotación de los bienes comunales (tierras, ganado) y de la recaudación de los impuestos, el estado —la ciudad— organiza las comidas comunes, “de tal modo que (hóst’) todos (pántas) se alimentan (tréphesthai) del erario público —del fondo común— (ek koinoû)” (1272a20-21).

En tercer lugar, critica las instituciones cretenses de los “kosmoi” y los ancianos:

1) “la institución de los kosmoi (tà dè perì toùs kósmous) es aun peor (éti kheîron) que la de los éforos (tôn ephóron)” (1272a27-28), porque, a diferencia de estos, los kosmoi carecen de base popular y/o legitimidad democrática, pues “los kosmoi, en cambio (entaûtha), no (ouk) se eligen (airoûntai) entre todos (ex apánton) sino (all’) entre algunos linajes (ek tinôn genôn)” (1272a33-34). Y esto —esa restricción— repercute en la institución de los ancianos, elegidos “entre los que fueron kosmoi (ek tôn kekosmekóton)” (1272a35);

2) la institución de los acianos merece las mismas críticas que los espartanos: “la irresponsabilidad (tò anypeúthynon) y el carácter vitalicio (kaì tò dià bíou)” (1272a36-37), y el “gobernar (árkhein) no según normas escritas (mè katà grámmata) sino (all’) según su propio criterio (autognómonas)” (1272a38-39).

En consecuencia, en cuarto lugar, los defectos del régimen cretense propician las revueltas, algunas de ellas, como el derrocamiento de los “kosmoi” semi-institucionalizadas: practicadas y admitidas consuetudinariamente. Aristóteles rechaza estos procedimientos y ve en ellos un déficit de organización constitucional. En su opinión, la

estabilidad e independencia de Creta no se deben a la bondad de su régimen, sino al hecho de que es una isla: Creta “se salva (só̲zetai) por su situación (dià tòn tópon)” (1272b17). La insularidad hace al régimen persistente, a pesar de las revueltas internas, y lo deja al margen de las amenazas exteriores.

Una valoración similar merece Cartago, cuyo sistema, en general, “tiene (ékhei dè) gran parecido (parapl̲é̲sia) con el régimen lacedemonio (tê̲, Lako̲nikê̲, politeía,)” (1272b33). Como en Esparta, hay: comidas comunes; una magistratura similar a los éforos, el consejo de los ciento cuatro; reyes y senado (ancianos). La ventaja —para nuestro filósofo— es que, entre los cartagineses, esos cargos se eligen en función de las cualidades: “por sus méritos (aristínde̲n)” (1272b37, 1273a23).

Con todo, el estagirita critica el régimen cartaginés, cuyos rasgos republicanos y aristocráticos son, de hecho, democráticos y oligárquicos.

Así, resulta democrático el papel del pueblo: “los reyes (hoi basileîs) junto con los ancianos (metà tô̲n gerónto̲n), si (án) todos (pántes) están de acuerdo (homogno̲monô̲si), son dueños (kýrioi) de (toû) presentar (tà mèn proságein) o no (tà dè mè̲ proságein) algo al pueblo (pròs tòn dê̲mon); y si no —están de acuerdo— (ei dè mè̲), también (kaì toúto̲n) decide el pueblo (ho dê̲mos)” (1273a6-9). En estos supuestos, el pueblo “es (eisì) soberano —tiene capacidad— (kýrioi) para decidir (krínein)” (1273a11). Esto constituye un —mínimo— elemento democrático.

Sin embargo, abundan e importan más los rasgos oligárquicos:

1) la magistratura de los “pentarcas”, que son elegidos por ellos mismos, eligen a los ciento cuatro y gozan de amplios poderes;

2) los cartagineses “creen (oíontai) que los gobernantes —los cargos— (toùs árkhontas) deben (deîn) ser elegidos (aireîsthai) no solo (ou mónon) por mérito (aristínde̲n) sino también (allà kaì) en función de la riqueza (ploutínde̲n)” (1273a23-24), y así proceden, “ya que (gàr) eligen (airoûntai) a los magistrados y sobre todo (kaì málista) a los supremos (tàs megístas), como reyes (toùs te basileîs) y generales (kaì toùs strate̲goús), mirando (blépontes) a estas dos condiciones (eis dúo taûta)” (1273a29-30), con lo que acaba por predominar la riqueza;

3) la concentración de cargos en pocas personas: en efecto, “el que (tò) uno (tòn autòn) ejerza (árkhein) varios cargos (pleíous arkhàs),... está bien visto (eudokimeî) entre

los cartagineses (parà toîs Karkhe̲doníois)" (1273b8-9). El filósofo defiende lo contrario: "donde (hópou) la ciudad (pólis) no es pequeña (mè̲ mikrà), es más político —más constitucional— (politikó̲teron) y más democrático —más popular— (kaì de̲motikó̲teron) que participen (metékhein) muchos (pleíonas) de las magistraturas (tô̲n arkhô̲n)" (1273b12-13). Cosa que le da mayor eficacia a cada uno y mayor solidez al conjunto.

Según Aristóteles, Cartago, "siendo (oúse̲s) un régimen (tê̲s politeías) oligárquico (oligarkhikê̲s d')" (1273b18), sabe rehuir los peligros de la oligarquía —las tensiones producidas por las diferencias de riqueza— procurando enriquecer "a alguna parte (ti méros) del pueblo (toû dé̲mou), que envían (ekpémpontes) a sus colonias (epì tàs póleis)" (1273b19-20). Esta política "salva" a Cartago, le reporta estabilidad a su régimen, pues "por medio de sus leyes (dià tô̲n nómo̲n) no se halla —no existe— (oudèn esti) ningún remedio (phármakon) para vivir en paz (tê̲s he̲sykhías)" (1273b23-24).

En resumen, Cartago y Creta —junto con Esparta— constituyen ejemplos o muestras de oligarquías. Y a esos tres regímenes el filósofo los somete a una severa crítica.

Resulta curioso que el estagirita, en este libro II, no examine ninguna democracia. Solo refiere de pasada y de refilón, la democracia ateniense: en el cap. 12, al comentar la obra de algunos legisladores, sobre todo de Solón (mas también de algunos otros gobernantes: Efialtes, Pericles). Dice muy pocas cosas (alguna información, alguna valoración,... que, en general, concuerdan con lo consignado en la *Const.At.*).

III.3.16 Los regímenes según la justicia

En el libro III, al entrar en el examen de los diferentes regímenes, adquiere una significativa relevancia la justicia[435]. Pasa entonces a ocupar un lugar central. Y, en adelante, no deja de merecer la atención del filósofo. De facto, al hilo del análisis y la crítica de los regímenes (cuyo estudio representa la temática fundamental de la *Pol.*), en observaciones, apuntes y glosas se desgrana —está esbozada— una concepción de la justicia.

Al igual que en la *Étc.Nic.*, en VIII/10, y a diferencia de lo que ocurre en la *Ret.* (en I/8), la justicia juega en la *Pol.* un papel muy importante en la definición y clasificación de

[435] Miller habla de "the centrality of justice" (Miller 1995: 67).

los regímenes[436]. Así, en III/6, según Aristóteles hay que diferenciar, "desde la perspectiva de la justicia absoluta (katà tò haplôs díkaion)" (1279a18-19), los regímenes (politeîai) en:

1) por un lado, "los rectos o justos (orthaì)", que "atienden (skopoûsin) al interés común (tò koinê, symphéron)" (1279a17-18);

2) y, por otro lado, "los defectuosos (hemarteménai)", "las desviaciones (parekbáseis) de los regímenes rectos (tôn orthôn politeiôn)", que "atienden al interés exclusivo (tò sphéteron mónon) de los gobernantes (tôn arkhónton)" (1279a19-20).

A este respecto, conviene precisar que es la atención a intereses particulares —no necesariamente los del gobernante (o los gobernantes)[437]— lo que aparta a los regímenes defectuosos de las formas justas[438]. Ciertamente, en este contexto concreto, en el que acaba de señalar que el paso del ciudadano por el gobierno supone —por una parte— la obligación de "mirar (skopeîn)" no por "el bien propio (tò hautoû agathón)" sino por "los intereses de los otros (tò ekeínou symphéron)" (1279a11-13) y —por otra parte— la ocasión de acceder "a las ventajas (tàs opheleías) de los cargos públicos (tàs apò tôn koinôn) y del ejercicio del poder (tàs ek tês arkhês)" (1279a13-14), está claro que Aristóteles está apuntando a los intereses de los gobernantes.

Mas, en verdad, lo que caracteriza las desviaciones —como a continuación se destaca y luego repetidamente se subraya— es descuidar (incluso obviar) el interés común[439], preterido por otros particulares (como por ejemplo los de los ricos en las oligarquías)[440]. Se trata, pues, de una crítica —una descalificación— política, relativa a la

---

[436] "... conviene advertir que, como ocurre en otros puntos de su obra, en éste existen algunas discordancias entre su tratamiento general, claro y esquemático, y el desarrollo específico de cada una de las formas de gobierno..." (Ruiz Miguel 2002: 42).

[437] Para el estagirita, en principio y por lo general, coincidirían: "Aristotle's conditions for citizenship, however, assume that the active members of the system are also beneficiaries: and in calling some people "parts" of the system he means that they are both the active members and the beneficiaries" (Irwin 1990a: 78).

[438] Separación: diferencia y/o graduación (Fortenbaugh 2006: 273-277).

[439] Simpson ofrece una singular versión (que no secundamos): "by "common advantage" Aristotle means noble or virtuous living" (Simpson 1998: 150 n. 34).

[440] Gráficamente expresado, "la réduction du *dikaíon* au *kúrion*, qui se marque d'abord dans le refus de la totalité par une prétendue 'partie totale'" (Petit 1993: 82).

orientación de la gobernación; no es, como podría parecer, una recriminación —una descalificación— ética dirigida a la(s) persona(s) del (o de los) gobernante(s).

De todo eso, cabría colegir —parece lógicamente seguirse— que la justicia consiste en el "interés común (tò koinê, sympHéron)", como luego se apunta textualmente en III/12 (1282b17-18). Y hasta cabría aventurar —parece intuible— que ella debería incluir la imparcialidad en la gobernación. Lo que no resulta concluyente hasta III/7, el capítulo siguiente.

Antes de nada, conviene aclarar que, en esta primera aproximación, el estagirita prácticamente asimila régimen a gobierno, siendo el modo de este lo que define la forma de aquel[441]. Entiende por régimen —o constitución— (politeía) "la ordenación (táxis) de todas las magistraturas (tôn állon arkhôn) y en especial (kaì málista) de la suprema (têს kyrías) de todas (pánton)" (1278b9-10), siendo esta "el gobierno (tò políteuma) de la ciudad (tês póleos)", que por otra parte —metonímicamente— "es el régimen (políteuma d' estìn he politeía)" (1278b10-11).

Ahora bien, esta identificación metonímica —del todo (el régimen) por la parte (el gobierno)— tiene una validez restringida. De hecho, en la definición de un régimen, cuentan asimismo otros elementos —como la soberanía— que pueden, y suelen, desdibujar el papel central aquí —de entrada— atribuido al gobierno. Así, en una aproximación más precisa, en IV/1, Aristóteles indica que un régimen (politeía) es "el orden —la disposición, la organización— (táxis) de las magistraturas (he perì tàs arkhás) en las ciudades (taîs pólesin), de qué forma (tína trópon) se distribuyen (nenémentai), cuál (tí) es el soberano (tò kýrion tês politeías) y cuál (tí) es (estín), en cada caso (hekastois), el fin (tò télos) de la comunidad (koinonías)" (1289a15-18). Pues bien, además del gobierno, todos estos elementos son relevantes desde la perspectiva de la justicia.

Mas antes, en III/7, volviendo sobre la equivalencia de régimen (politeía) y gobierno (políteuma) e insistiendo en que este (políteuma) es el elemento soberano en las ciudades (tò kýrion tôn póleon), Aristóteles especifica que "necesariamente (anágke d') será (eînai) soberano (kýrion) o uno (è héna) o pocos —la minoría— (è oligous) o muchos —la mayoría— (è toùs polloús)" (1279a27-28). Formulado con menor precisión, se recoge este criterio en la *Ret.*, en I/8: al número se añade, en una mínima descripción de los varios

[441] Cfr. Kullmann 1992: 89-91, sobre el concepto de "politeia".

regímenes, la manera de atribución de las magistraturas en cada uno de ellos. Mas, volvamos a la *Pol.*, prosigamos con III/7.

De esa suerte, a tenor de lo que se dijo, los regímenes[442] han de ser:

1) por un lado, cuando "o uno (è̱ ho heîs) o pocos (è̱ hoi olígoi) o los muchos (è̱ hoi polloì) gobiernan (árkho̱si) para —en función de, atendiendo a— el interés común (pròs tò koinòn symphéron), rectos —justos— (orthàs)" (1279a28-29), a saber:

a) "la realeza (basileían)" (1279a34);

b) "la aristocracia (aristokratían)" (1279a35);

c) y "la república (politeía)"[443] (1279a39);

2) y, por otro lado, cuando gobiernan "para —en función de, atendiendo a— el interés particular (pròs tò ídion) o de uno (è̱ toû henòs) o de pocos (è̱ tô̱n olígo̱n) o de la masa (è̱ toû plé̱thous), desviaciones (parekbáseis)" (1279a30-31), a saber:

a') "tiranía (tyrannìs)" (1279b5);

b') "oligarquía (oligarkhía)" (1279b5);

c') y "democracia (de̱mokratía)" (1279b6).

Atención, en las tres desviaciones campean respectivamente, a tenor de 1279b7-9: "el interés del monarca (pròs tò symphéron tò toû monarkhoûntos)", en la tiranía; "el de los ricos (tò tô̱n eupóro̱n)", en la oligarquía; y "el interés de los pobres (pròs tò symphéron tò tô̱n apóro̱n)", en la democracia..

Está claro ahora, aquí en el cap. 7, lo que antes en el cap. 6 era intuible: que la

---

[442] Un análisis sintético y cuidado, en Calabi 1984: "Le regole del potere" (17-26), "Selettori di potere" (27-40) y todavía, vinculando *polis* y *oikos*, "Un programma morbido per un controllo rigido" (133-154).

[443] Suscribimos la traducción, que es por otra parte una solución tradicional, "república". Sobre este punto, hay discrepancias. Por ejemplo, en la traducción portuguesa de la *Pol.*, Campelo Amaral & de Carvalho Gomes, vierten el término por "regime constitucional". En ese mismo sentido, para Samaranch, *politeia* "puede traducirse como "gobierno constitucional" con participación del *demos*" (Samaranch 1991: 202). Por su parte, Mulgan, en *Aristotle's Political Theory* (Mulgan 1986), emplea "Polity". También se opta, a veces, por dejarlo en griego, "politeía" o "politeia".

justicia ha de consistir en el interés común[444] y, además, en la imparcialidad[445] en la gobernación.

Con respecto a la democracia y la oligarquía[446], es importante registrar que, según Aristóteles insiste en el cap. 8, lo que constituye la diferencia entre ellas "es la pobreza (penía) y la riqueza (kaì ploûtós)" (1279b40). Esta puntualización pone sobre la pista de la base social[447] —la estructura y la dinámica económico-políticas— de la que surgen, y a la que remiten, las cuestiones de justicia, las pugnas traducidas —expresadas— en fórmulas numéricas. En concreto, invocando unos la riqueza —que poseen "pocos (olígoi)"— y otros la libertad[448] —de la que "participan (metékhousi) todos (pántes)"—, "disputan (amphisbetoûsin) ambos (amphóteroi) —pretenden hacerse con— el régimen (tês politeías)" (12805-a6).

III.3.17 ¿Diversidad de criterios?

Como hemos indicado, en la *Ret.*, en I/8, Aristóteles, según "la soberanía (tò mèn kýrion) y la decisión (kaì tò krînon) de todo (toúton) esté (àn eíe) en una parte (ti mórion) o en la totalidad (è hólon) de los ciudadanos (toúton)" (1365b31-32), distingue cuatro regímenes: "democracia, oligarquía, aristocracia, monarquía" (1365b30-31). De las tres primeras, además apunta el criterio (la manera) de atribución de las magistraturas. La

---

[444] Interés común: "common advantage". Vid. "Interpretations of the Common Advantage" (Miller 1995: 194-204).

[445] "Impartiality" y "common good" (Kraut 2002: 388-391).

[446] "Ce qui est curieux, c'est qu'en de nombreux endroits de la *Politique*, Aristote ne s'en soit pas tenu à cet schéma type, bien que celui-ci, outre son caractère traditionnel, ait eu le mérite d'être parfaitement clair et logique. Très souvent, il s'exprime comme si, au fond, il n'y avait que deux types vraiment importants de gouvernement, l'oligarchie et la démocratie" (Moraux 1965: 142). Vid. Moraux 1965: 140-146.

[447] Al modo de Marx, con diferencias (Ober1991: 122).

[448] "Oligarchs appeal, not to their fewness, but to their wealth; democrats appeal, not to their manyness, but to their freedom and so effectively to their poverty. Democrats dispute over the regime on the basis of freedom rather than poverty, because poverty does not furnish a proper claim to rule, whereas freedom does" (Simpson 1998: 159).

provisión se hace: en la democracia, “según sorteo (klé̱ro̱)” (1365b32); en la oligarquía, “según el censo —las rentas— (apò time̱máto̱n)” (1365b33); en la aristocracia, “según la educación (katà tè̱n paideían)” (1365b34).

De los seis regímenes que figuran en la *Pol.* en III/7 y en la *Étc.Nic.* en VIII/10, en la *Ret.* únicamente no aparece la república (que tal vez podría estar comprendida en la democracia)[449], porque dentro de la monarquía incluye la realeza y la tiranía, según aquella sea “según orden alguno (katà táxin)” (1366a2) o “sin límite (aóriston)” (1366a2). Con estos ajustes, esta clasificación de la *Ret.* sería semejante a las otras dos... con la salvedad de que incorporaría una valoración positiva (implícita) de la democracia y una valoración negativa (explícita) de la monarquía... cosas que, en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, no serían así,... por lo menos, a primera vista.

Aparentemente, en la *Pol.* (III/6-7) estamos ante el mismo esquema que hallamos en la *Étc.Nic.* (VIII/10). En la clasificación propuesta en los caps. 6 y 7, se concluye que hay tres formas rectas (realeza, aristocracia, república) y tres desviaciones (tiranía, oligarquía, democracia). Y el mismo cuadro se encuentra en la *Étc.Nic.*, donde se indican además, en VIII/10-11, grados de justicia y de injusticia, que hacen que de entre todos los regímenes sean consideradas: por un lado, la realeza el “más bueno”, el mejor de los rectos[450]; y, por otro lado, la democracia el “menos malo”[451], el mejor de los “errados” (las desviaciones)[452].

Sin embargo, no se sostiene esa misma doctrina en la *Pol.*: el examen —el estudio

---

[449] La fórmula “según el censo —las rentas— (apò time̱máto̱n)” que aquí plasma el criterio de atribución de las magistraturas es la misma con la que, en la *Étc.Nic.*, en VIII/10, se caracteriza la timocracia (o república) y, por extensión, la democracia. Los restantes rasgos de la oligarquía y de la democracia, en la *Ret.*, en I/8, hacen que sea más asimilable, en nuestra opinión, la república a la democracia (que a la oligarquía).

[450] En este sentido, Kraut 2002: 416-417, 424-426.

[451] Todavía más, de una lectura atenta de estos pasajes (*Étc.Nic.*, VIII/10-11) cabe deducir, en nuestra opinión, la preferibilidad de la democracia.

[452] Como en la *Étc.Nic.*, también en la *Pol.* la tiranía es la peor de las desviaciones, el peor de los regímenes: “conjuguant les défauts des deux déviations, démocratique et oligarchique, elle est au plus près de la royauté en cela même qu’elle la contrefait. Elle cumule les figures du pire, immédiatement, par corruption du meilleur, et médiatement, par conjonction des déviations” (Petit 1993: 85).

pormenorizado— de los regímenes modifica también la propuesta —el esquema— inicial, pero arroja otro resultado. En general, el filósofo:

1) se inclina ahora explícitamente por la república, de cariz —a nuestro entender— democrático o tal vez aristocrático, pues no faltan declaraciones en ambos sentidos,...

2) pero tampoco faltan pronunciamientos —más o menos ocasionales— defendiendo la supremacía de otros regímenes, como la realeza y la aristocracia...

3) a los que, con todo, en nuestra opinión, el estagirita parece preferir no solo la república sino incluso, hechas todas las cuentas, algunos modelos de democracia[453].

Lo que sucede es que en la *Pol.*, además de la "orientación" del interés y del número de los gobernantes, se contemplan otros vectores que permiten enjuiciar de otro modo, en mayor detalle y con más matices, los diferentes regímenes. Así procede el propio Aristóteles: examina bajo diversos ángulos los correctos y las desviaciones, pero ofrece un balance confuso. En efecto, en sus evaluaciones de los regímenes encontramos calificaciones que resultan, a veces, entre sí abiertamente contradictorias y, otras veces, implícitamente contrarias a rasgos fundamentales, propios en su opinión del régimen mejor, de los justos o rectos, e incluso de cualquier régimen. El problema es, sin duda, complejo.

Ahora bien, esos rasgos acaban por configurar —permiten rastrear y proponer— una concepción de la justicia, de la llamada en la *Étc.Nic.* (V/6) "justicia política", que comprendería no solo un concepto de justicia sino también un conjunto de principios, que serían esas reglas o rasgos característicos del régimen mejor y, además y sobre todo, de lo justo en cualquier régimen.

Al concepto —a la definición— de la justicia se le dedica expresamente una importante reflexión en *Pol.* III/9, a propósito de la oligarquía y la democracia. Mas, antes nos conviene, examinando la enunciación y el funcionamiento de uno de ellos, acercarnos a esos principios políticos.

En suma, pretendemos entrar en el estudio, el análisis y evaluación de los regímenes —que por otra parte ocupa prácticamente toda la *Pol.*— centrándonos en lo que toca a la

---

[453] Una opinión contraria: entre otros, Mulgan sostiene que el estagirita identifica el mejor régimen con la aristocracia: "The Rule of the Best Men" (Mulgan 1986: 78-101). Ahora bien, no se le escapan las dificultades que encierra esa identificación (Mulgan 1986: 100-101). A su entender, además, la aristocracia es, antes de nada, un patrón ideal y, al cabo, el régimen valorizado, en la práctica, es la *polity* (Mulgan 1986: 102-115).

justicia. Más exactamente, queremos elucidar —esbozar— la concepción aristotélica de la justicia política[454] y explorar el impacto —el efecto de la aplicación— del concepto y algunos principios de justicia en la calificación de los regímenes[455]. En concreto, para comenzar, vamos a mostrar como algunos regímenes —de entrada— rectos chocan con un principio, que por el contrario cumplen otros —de partida— "errados" (o defectuosos). Es lo que acontece con el que denominaremos "principio de la reversibilidad de la gobernación"[456].

III.3.18 La reversibilidad de la gobernación

En el libro III, en el cap. 6, justo antes de diferenciar entre formas rectas y desviaciones, Aristóteles vierte un juicio ya anteriormente aducido en términos semejantes: en concreto, insiste en que, cuando el gobierno de la ciudad se basa "en la igualdad (kat' isóteta)" y "la semejanza (kath' homoióteta)" de los ciudadanos, "se considera justo (axioûsin) que gobiernen (árkhein) turnándose (katà méros)" (1279a9-10). Obviamente, con esta formulación, próxima a la tautología, el principio tiene un alcance muy limitado: sería aplicable solo a aquellos regímenes basados en la igualdad y semejanza de los ciudadanos. Mas, el propio Aristóteles no suscribe —o modifica— en formulaciones más precisas esta cláusula restrictiva. De facto, llega a sostener que cuando se dan esas condiciones de igualdad y semejanza, el gobierno debe basarse en ellas.

Así, en el cap. 16 el filósofo desplaza el meollo del asunto de los fundamentos políticos a la base social del régimen. Concretamente, allí registra que "parece (dokeî) —ser (eînai)— contrario a la naturaleza (oudè katà phýsin) que, cuando (hópou) la ciudad (he pólis) se compone (synésteken) de semejantes —iguales— (ex homoíon), uno (héna)

---

[454] Hoy, si creemos a Höffe, en la introducción a su *Political Justice*, no se podría elaborar una justicia política, sin tener en cuenta la concepción de Aristóteles (Höffe 1995: 7, 14-15, 17). Le consagra el capítulo "The Political Nature of Mankind" (Höffe 1995: 165-181).

[455] En este sentido, otra perspectiva: "Critica del 'giusto'" (Zanetti 1993: 117-129).

[456] Como después veremos, es el principio, netamente democrático, de la alternancia, como bien señala Aubenque (p. 260), en su artículo "Aristote et la démocratie" (Aubenque 1993b: 255-264).

sea (eînai) el soberano (tò kýrion) de todos los ciudadanos (pánton tôn politôn)" (1287a12-14), añadiendo —ahondando ahí en el rechazo de las monarquías— que "los iguales —los semejantes— por naturaleza (toîs homoíois phýsei) tienen los mismos derechos (tò autò díkaion) y los mismos méritos (tèn autèn axían) por naturaleza (katà phýsin)" (1287a12-14) y, en consecuencia, "es justo (díkaion) gobernar (árkhein) y ser gobernado (è árkhesthai) por turno y por igual (tò anà méros toìnyn hosaútos)" (1287a17-18).

Pues bien, este principio[457] —que llamamos de la "reversibilidad de la gobernación"— enteramente solo lo satisfacen la república y la democracia. Solo en estos dos regímenes se da una alternancia o, más exactamente, una rotación en el gobierno, es decir, una participación a la par limitada (definida en el tiempo) y generalizada (abierta a todos) en las magistraturas. A medias lo satisfacen, en el ámbito restringido de su reducida ciudadanía, la aristocracia y la oligarquía: la rotación solo se da entre pocos, sean los mejores sean los ricos. En verdad, es dudoso que estas últimas, por la cesura y disimetría que establecen entre gobernantes y gobernados, cumplan con tal principio. Por fin, está claro que las monarquías, realezas o tiranías, no satisfacen esa "reversibilidad", resultando en consecuencia ambas injustas. Así lo afirma el propio Aristóteles, al hilo del enunciado de este principio, en el libro III, en el cap. 16 y en el cap. 17. En este último capítulo, se indica asimismo que la realeza y la aristocracia solo son admisibles allí donde la base social (el pueblo, la masa) no permite establecer un gobierno republicano.

Dejando esa cuestión, lo que está claro es que este principio de la "reversibilidad de la gobernación" ilumina con otra luz la clasificación de los regímenes[458] propuesta en los caps. 6 y 7, facultando —operando al aplicarlo— otro corte entre los justos y los injustos. En este caso, es aplicado ya por el propio Aristóteles, que no siempre procede así, es decir, aplicando a los regímenes estudiados los principios enunciados.

Tendremos ocasión de examinar otros principios políticos, pero vayamos antes al concepto de justicia expuesto fundamentalmente en el cap. 9.

---

[457] Con respecto a este principio, Miller habla de "political rights based on nature" (Miller 1995: 109-111).

[458] "La *città* migliore e la rotazione dei governanti" (Lami 2005: 236-237).

III.3.19 La justicia absoluta

Alrededor de la oligarquía y la democracia, Aristóteles realiza una importante indagación —III/9[459]— acerca de la justicia (tò díkaion), indicando para comenzar que desde ambas perspectivas se apela "a alguna justicia (dikaíou tinós)" (1280a9), pero no se contempla "la íntegra y suprema justicia (pân tò kyríos díkaion)" (1280a10-11). La misma distinción aplica cuando, algo más adelante, dice que "unos y otros (ekatérous) hablan (légein) de una justicia (díkaión ti) hasta cierto punto (mékhri tinòs) mas creen (nomízousi) hablar (légein) de la justicia (díkaion) absoluta (haplôs)" (1280a21-22). Esto, el ámbito de lo justo "en absoluto", es lo que se quiere explorar[460], exponiendo lo justo "hasta cierto punto" característico de las perspectivas oligárquica y democrática.

Antes de nada, conviene recordar que el interés por la justicia, en la confrontación entre oligarquía y democracia, deriva del lugar central y el papel medular que aquella tiene en los regímenes. A este respecto, Aristóteles apunta más adelante, en III/12, que "el bien político (politikòn agathòn) —es decir, el fin (tò télos) de la política— es la justicia (tò díkaion)" (1282b16-17). A continuación, en ese mismo capítulo, la caracteriza como "lo conveniente para la comunidad (tò koinê, symphéron)" (1282b17-18). Obviamente, no siempre la justicia representa o reporta lo conveniente para la comunidad: el "bien común" resulta muchas veces preterido o marginado —subrepticiamente o abiertamente— por intereses particulares.

En cualquier caso, a la justicia —como bien/fin de la política— le cabe definir y le toca implementar el régimen. De conformidad con esta, se ha de establecer el régimen: a saber, según consta en IV/1, "el orden —la disposición, la organización— (táxis) de las magistraturas (he perì tàs arkhás) en las ciudades (taîs pólesin), de qué forma (tína trópon) se distribuyen (nenémentai), cuál (tí) es el soberano (tò kýrion tês politeías) y cuál (tí) es (estín), en cada caso (hekastois), el fin (tò télos) de la comunidad (koinonías)" (1289a15-18). La tarea de la justicia consiste en definir e implementar, propiamente definir imple-

[459] "Le chapitre 9" (Wolff 1997: 99-105).

[460] Para la discusión sobre justicia e igualdad: *Aristotle on Equality and Justice* (Leyden 1985). Incluye un capítulo sobre dos conceptos de igualdad, uno estricto y otro lato, procedentes respectivamente de la *Física* y de la *Metafísica*: "Two Definitions of Equality and their Significance for Political Theory" (Leyden 1985: 26-40).

mentando e implementar definiendo: o sea, tanto articular formalmente y llenar de contenido, como vehicular institucionalmente y plasmar en la práctica el régimen. Más sintéticamente, vale decir que la justicia es el medio para alcanzar los fines de la ciudad, que ella misma también contribuye a perfilar y estatuir. Sobre esto incide Aristóteles ya en III/9, en su indagación acerca de la "justicia absoluta". Volvamos ahí, con la confrontación entre las versiones oligárquica y democrática[461].

De partida, tenemos una noción común, pues "la justicia (tò díkaion) parece (dokeî) ser (eînai) la igualdad (íson), y así es (kaì éstin), pero no (all' ou) para todos (pâsin) sino (allà) para los iguales (toîs ísois); y, asimismo, la desigualdad (tò ánison) parece (dokeî) ser (eînai) justa (díkaion), y así es (kaì gàr estin), pero no (all' ou) para todos (pâsin) sino (allà) para los desiguales (toîs anísois)" (1280a11-13)[462].

El problema reside en que, luego, "se prescinde (toût' aphairoûsi) de para quien (tò hoîs) y se juzga (kaì krínousi) mal (kakôs)" (1280a14), i.e., sin imparcialidad, porque "el juicio (he krísis) es acerca de uno mismo (perì hautôn)" y "la inmensa mayoría (hoi pleîstoi) juzga (kritaì) mal (phaûloi) acerca de lo propio (perì tôn oikeíon)" (1280a15-16). De ahí que:

1) "los unos (hoi mèn), si (àn) son (ôsin) desiguales (ánisoi) en algo (katà ti), concretamente (oîon) en riquezas (khrémasin), creen (oîontai) que son (eînai) totalmente (hólos) desiguales (ánisoi)" (1280a22-24);

2) "los otros (hoi d'), si (àn) son iguales (ísoi) en algo (katà ti), concretamente (oîon) en libertad (eleutheríạ), creen que son totalmente iguales (hólos ísoi)" (1280a24-25).

Es importante señalar que, a pesar de haber recogido —aceptado— que debe haber "igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales", Aristóteles mantiene —aún— la validez de los dos criterios en liza: la igualdad proporcional, propia de la oligarquía, y la igualdad cuantitativa, propia de la democracia[463]. Para resolver este litigio, es necesario,

---

461 Cfr. "l'objectif du chapitre 9" (Wolff 1993: 298-302).

462 "El gran problema de la igualdad, sin embargo, quedó perfectamente planteado desde Aristóteles y estriba en que la idea misma de igualdad es comparativa y requiere por ello tratar igualmente a lo que es igual y desigualmente a lo que es desigual" (Hierro 2002: 55). Cfr. Heller 1990: 12-13.

463 Cfr. "equality" y "equitable inequality" (Leyden 1985: 6-10).

como indirectamente antes se señaló, adoptar —propiamente, encontrar— una posición imparcial.

Por tanto, la clave es encontrar un criterio que no responda solo, como después se concluirá, a “una parte (méros ti) de la justicia (toû dikaíou)” (1281a9). Para eso, hay que fijarse en la finalidad de la asociación en comunidad[464], que no se hace, según Aristóteles, “solo para vivir (mé̲te toû zê̲n mónon héneken), sino para vivir bien (allà mâllon toû eû zê̲n)” (1280a31-32). Eso[465] significa que:

1) la asociación-comunidad no se hace, solo:

a) “ni para alianza (mé̲te symmakhías héneken), con el fin de (hópo̲s) evitar padecer alguna injusticia (hypò me̲denòs adikô̲ntai)” (1280a34-35);

b) “ni para el intercambio (mé̲te dià tàs allagàs) y la ayuda mutua (kaì tè̲n khrê̲sin tè̲n pròs allé̲lous), con el fin de (hópô̲s) evitar la comisión de injusticia (me̲dèn adiké̲sousin) en las relaciones mutuas (allé̲lous)” (1280a35-36);

2) sino que, *también*, la verdadera —la auténtica— ciudad tiene que “cuidar (epimelès eînai) de la virtud (perì aretê̲s)” (1280b7).

En síntesis, la finalidad perseguida es —o, más bien, debe ser—, además de evitar males (aquí, la injusticia venida de fuera o producida dentro), conseguir bienes (aquí, la virtud). Sin duda, el cuidado de la virtud parece una curiosa tarea política. Pensemos, de momento, que quizá —probablemente— no se trate de ejercer una tutela moral, sino de hacer que sea posible la virtud en la ciudad. Y consideremos, por un momento, la abertura de horizonte que la viabilidad de la virtud representa para la vida del ciudadano.

Mas volvamos al asunto, retomemos los planteamientos aristotélicos. Según estos, cuando “la comunidad (koino̲nía) deviene (gínetai) una alianza (symmakhía)” (1280b8-9), entonces:

1) “la ley (nómos) se convierte en un convenio (synthé̲ke̲)” y “una garantía (eggye̲tè̲s) de derechos (tô̲n dikaío̲n) recíprocos (allé̲lois)”(1280b10-11);

2) mas “deja de hacer (oukh oîos poieîn) —ya que “de la virtud (perì dè aretê̲s) y

---

464 Sobre este asunto, y estos pasajes (*Pol.* III/9): “Political Animals and Civic Friendship” (Cooper 1990: 220-241) y “Comments on J. Cooper” (Annas 1990: 242-248).

465 “... l’uomo non aspira soltanto alla sopravvivenza, ma anche al ben vivere...” (Kullmann 1992: 96-98).

la maldad (kaì kakías) cívicas (politikês)” se ocupa solo “la buena legislación (eunomía)” (1280b5-6)— buenos y justos (agathoùs kaì dikaíous) a los ciudadanos (toùs polítas)” (1280b12).

Ahora bien, esta labor constructiva —edificante y “benefactora”— de la ley hay que entenderla, más allá de una mera educación moral del ciudadano, como una facultación y una viabilización —la habilitación personal y la dotación colectiva necesarias— para poder llevar otra vida —la mejor vida— en la ciudad.

En efecto, incidiendo y ahondando en esto, el filósofo sienta a continuación:

1) que “una ciudad (he pólis) no es (ouk ésti) una comunidad de lugar (koinonía tópou) cuyo fin sea evitar la injusticia (toû mè adikeîn) mutua (sphâs autoús) y facilitar el intercambio (kaì tês metadóseos khárin)” (1280b30-31);

2) sino que, además, “es una comunidad de casas (taîs oikíais) y familias (kaì toîs génesi) con el fin de vivir bien (toû eû zên), de conseguir una vida perfecta y suficiente (zoês teléas khárin kaì autárkous)” (1280b33-35).

Pues bien, a la vista de tal finalidad y mirando por ella, Aristóteles enuncia su criterio de justicia. Que aparecerá, en consecuencia, como un medio para alcanzar el fin perseguido por la comunidad política, un fin que la propia justicia —como luego veremos— asimismo también contribuye a perfilar y estatuir.

Así pues, siendo por tanto “el fin (télos) de la ciudad póleos) vivir bien (tò eû zên)” (1280b39) —i.e., además “de convivir (toû syzên)” (1280b38-39), “las buenas (tôn kallôn) acciones (práxeon)” (1281a2-3)—, entonces “les (toútois) corresponderá una parte mayor (tês póleos métesti pleîon)” (1281a5) a “aquellos que (hosoi) contribuyen (symbállontai) más (pleîston) en esa comunidad (eis tèn toiaúten koinonían)” (1281a4-5)... “según su virtud política (katà tèn politikèn aretèn)” (1281a6-7).

En resumidas cuentas, la igualdad o la desigualdad deben ser ponderadas por la “virtud política”[466]. En ello, pues, consistiría la justicia llamada absoluta, por encima y/o al margen de las fórmulas oligárquica y democrática.

---

466 “Problèmes posés par la conclusion du chapitre 9 (*Pol.*, III, 9, 1281a2-10)” (Wolff, 1993: 296-298). Para Wolff, se trata de los problemas que entraña el principio “*à chacun selon sa vertu*”.

III.3.20 Justicia, igualdad ponderada e igualdad combinada

Sin embargo, este concepto de justicia —la igualdad (y la desigualdad) ponderada por la virtud— resulta equívoco, problemático e incompleto.

Contra lo que pudiera parecer, remitiendo a "la virtud política"[467], Aristóteles no suscribe el principio aristocrático del gobierno de los mejores. No propone un baremo aristocrático, sino republicano: el reparto proporcional, relativo a las contribuciones y a las capacidades[468]. En efecto, el criterio elegido es la igualdad proporcional[469] según la capacidad, la "virtud política" de cada uno, y los méritos, consistiendo estos en las aportaciones realizadas a la comunidad política (exactamente, a la realización de su finalidad)[470]. Ciertamente, el reconocimiento y valoración de la virtud (de las capacidades y los méritos) es característica de la aristocracia, mas también de la república. Y, dada la virtud de la que habla el estagirita, "la virtud política", también de la democracia (exactamente, de aquellas que adoptan una forma constitucional: las democracias constitucionales o republicanas). Volveremos sobre este particular.

Esta interpretación nuestra —i.e., la lectura "republicana" de ese pasaje de III/9— nos parece corroborada un poco más adelante, en el cap. 12, hablando del acceso y participación —digamos— en el *cursus honorum*. Allí, en III/12, Aristóteles sostiene que la aspiración a los cargos (tôn arkhôn) y/o a los honores (têes timêes) debe fundarse no "en cualquier desigualdad (katà pâsan anisótet')" (1283a10-11) sino "en aquello que constituye la ciudad (ex ôn pólis synésteken)" (1283a14-15). Por eso, junto a la libertad y la propiedad, esgrimidas respectivamente por los libres (eleútheroi) y por los ricos (ploúsioi), hay

---

467 Precisamente en la "virtud política" sitúa Protágoras el fundamento del sistema democrático. Según Adrados, "Protágoras, justifica esto con un mito que funda en la naturaleza humana este proceder democrático: todos los hombres están dotados de "virtud política" (*politikè aretè*) por poseer *aidós te kaì díke*, es decir, sentimiento de respeto a los demás y justicia —respeto asimismo para las normas que rigen la comunidad—" (Rodríguez Adrados 1998: 172). Aristóteles probablemente conocía esta formulación, ya que la recoge Platón en el *Protágoras*, 320c-322d.

468 Cfr. "La signification de 1281a4-8" (Wolff, 1993: 302-304).

469 Sobre este asunto, la igualdad proporcional, como criterio de justicia suscrito por el estagirita, cfr. Leyden 1985: 1-25, 41-64.

470 Con Wolff, podríamos entender, resumidamente, "vertu politique" como "l'aptitude à la communauté" (Wolff, 1993: 303).

que tener en cuenta asimismo “la virtud de la justicia (dikaiosýnes) y la virtud bélica (kaì tês polemikês aretês)”(1283a20),... aquí al parecer esgrimidas por los nobles (hoi eugeneîs), pero quizá alegables por cualquier ciudadano.

Decimos “al parecer” porque el estagirita acaba de referirse a la pugna entre “los nobles (hoi eugeneîs), los libres (kaì eleútheroi) y los ricos (kaì ploúsioi)” (1283a16-17). Pero, lo cierto es que podría estar refiriéndose a cualquier ciudadano, pues no vincula a nadie esas virtudes de la justicia y de la guerra, y simple y llanamente las menciona como rasgos alegables, en cuanto necesarios “para gobernarse (oikeîsthai) bien (kalôs)” (1283a22-23). Además, la denominación “hoi eugeneîs” podría indicar sin más la “buena filiación”: el filósofo estaría refiriéndose a los hijos legítimos, que, en su concepción de la ciudadanía, son los ciudadanos. Por otra parte, en su opinión, el linaje —la pertenencia a una casta o una clase— no confiere al individuo semejantes virtudes.

A nuestro entender, la síntesis propuesta es, claramente, republicana.... sin dejar de ser democrática, pues la virtud de la justicia y —aun más— la virtud bélica —como se indica más de una vez— están al alcance de prácticamente todos y pueden ser alegadas por cualquier ciudadano. De facto, lo propio de un ciudadano en una democracia —por ejemplo, en la ateniense— es poseer las dos: haber realizado el servicio militar y estar disponible para formar parte de los tribunales. Además de generalizadas, tales virtudes resultan poco cuantificables.

Por ese motivo, mas no solo por él, sería un error interpretar —como cabría colegir de estas páginas de III/9— que Aristóteles asume como criterio de justicia absoluta la igualdad proporcional, no la característica de la oligarquía (ni la de la aristocracia), sino la corregida y ampliada propia de la república (y compartida por la democracia),... desatendiendo la igualdad cuantitativa (o numérica), exclusiva de la democracia.

Sin ir más lejos, los principios políticos enunciados a continuación, en los capítulos 10 y 11, revelan implícitamente (pero inequívocamente) que, en algo tan importante como la definición de la soberanía, el estagirita asume el criterio de justicia democrático. Habrá, por tanto, que contemplar e integrar en su concepción de la justicia ambas igualdades.

Y hablando de las mudanzas y revoluciones, en V/1, se indica explícitamente eso mismo, a saber: que “es malo (phaûlon), para todo régimen (pánte,), fundarse (tetákhthai) en absoluto y/o por completo (haplôs) en una única igualdad (kath’ hekatéran tèn isóteta)”

(1302a2-4) y que, consiguientemente, "debe (deî) emplearse (khrê̲sthai) a veces igualdad numérica (tà mèn arithme̲tikê̲, isóte̲ti) y a veces igualdad según los merecimientos (tà dè tê̲, kat' axían)" (1302a7-8).

Precisamente en esta cuestión, en determinar el cuándo y el cómo, estriba el *quid* de la justicia. Lo apunta el propio Aristóteles, en III/12, poco después de haber presentado la justicia como el bien/fin de la política y de haberla identificado con "lo conveniente para la comunidad (tò koinê̲, symphéron)" (1282b17-18). Aún más, la justicia parece consistir en una "cierta igualdad (íson ti)" (1282b18), cosa que implica que —ya que lo justo (díkaion) es siempre "algo para algunos (tì kaì tisì)" (1282b20)— haya igualdad para los iguales y, correlativamente, desigualdad para los desiguales. Justamente aquí,... ahora que —aludiendo a la opinión común— parece quedar admitida la igualdad proporcional como único criterio,... Aristóteles plantea, como cuestión que implica una "filosofía política (philosophían politiké̲n)" (1282b23), determinar "en qué (poío̲n) debe haber (estì) igualdad (isóte̲s) y en qué (poío̲n) debe haber desigualdad (anisóte̲s)" (1282b21-22).

En suma, en la concepción aristotélica, la justicia absoluta, no sometida a la parcialidad de ningún régimen, remite a la igualdad (y la desigualdad) ponderada por la virtud (las capacidades y los méritos) e incluye la estricta igualdad.

III.3.21 Los fines de la ciudad

Antes de proseguir, conviene abordar otro asunto, el fin de la ciudad, al cual está directamente ligada en el cap. 9 la definición de la justicia absoluta. Hay, pues, que explorar lo que se presenta en esas páginas como "vivir bien" y más exactamente, como "una vida perfecta y suficiente"[471]. Está claro que tal finalidad no la permiten y/o no la facilitan todos los regímenes. Y aquellos que sí lo hacen —como es asimismo obvio— no lo hacen por igual. Estas cuestiones atraviesan el libro VII.

Así, en VII/8, Aristóteles recuerda que "una ciudad (he̲ pólis) es (esti) una comunidad (koino̲nía tís) de semejantes (tô̲n homoío̲n) para vivir (héneken dè zo̲ê̲s) lo mejor posible (tê̲s endekhoméne̲s aríste̲s)" (1328a35-37) y apunta que "al perseguir

[471] Un examen, *ab urbe condita*, a partir de *Pol.* I/1-2, es: "Le bonheur de vivre ensemble" (Wolff 1997: 28-77).

(thereúontes) de distintas maneras (állon trópon) y con distintos medios (kaì di' állon) ese fin (toûto) se producen (poioûntai) diferentes modos de vida (toús te bíous hetérous) y de regímenes políticos (kaì tàs politeías)" (1328a41-b2).

Es conveniente resaltar que esta diversidad de "vidas" y de "regímenes" corresponde a la ciudad: es decir, son posibles "vidas" suyas como, obviamente, posibles "regímenes" suyos. En principio, cabría pensar otra cosa: que estos términos remiten respectivamente, las "vidas", a lo que pertenece al dominio del individuo (y el campo de la ética) y, los "regímenes", a lo que pertenece al ámbito de la comunidad (y el terreno de la política). Tales son primordialmente, tanto en la *Pol.* como en la *Étc.Nic.*, las referencias respectivas. E inclusive aquí la *Pol.*, en 1328a41-b2, puede funcionar esa doble referencia: pero solo secundariamente, porque lo cierto es que en todo el libro VII, antes y después de este pasaje del cap. 8, aproximando —en nuestra opinión, sin llegar a (con)fundirlos— los registros ético y político, Aristóteles coloca la ciudad en la posición del individuo, es decir, contempla la comunidad bajo la perspectiva del individuo.

En síntesis, lo que hace es analogar a los fines del individuo las finalidades de la ciudad, para llevar a cabo su definición. Ahora bien, conviene advertir que el establecimiento de esta analogía entre unos y otros no significa anulación alguna: ni de lo analogante por lo analogado, ni de lo analogado por lo analogante. En otras palabras, la proyección de lo individual sobre lo colectivo no implica la disolución del individuo en la comunidad,... tal como la contemplación de lo colectivo en el espejo de lo individual tampoco implica la reducción de lo comunitario a lo individual. Obviamente, a veces en la analogía estipulada no es fácil percibir, bajo las coincidencias señaladas, ni las diferencias ni las conexiones que existen entre —digamos— el dominio ético (de los fines individuales) y el ámbito político (de las finalidades colectivas).

Esa dificultad se debe, por otra parte, a que entre los unos y las otras, además de haber analogía, se da un encabalgamiento: la ciudad tiene entre sus finalidades la atención a los fines individuales.

Para establecer la analogía entre lo individual y lo comunitario, en VII/1, Aristóteles parte de la caracterización de la "vida (ho bíos) más preferible (hairetótatos) por así decirlo (hos eipeîn) para todos (pâsin)" (1323a20), que traza a grandes rasgos con caracteres muy similares a los empleados reiteradamente en la *Étc.Nic.* para caracterizar la felicidad

individual[472]. En concreto, menciona:

1) por un lado, la necesidad de disfrutar de los tres tipos de bienes, "los exteriores (tôn te ektòs), los corporales (kaì tôn en tô, sómati) y los psíquicos (kaì tôn en tê, psykhê,)" (1323a25-26), con independencia de su jerarquía (su calidad respectiva y su superioridad relativa);

2) por otro lado, la exigencia de disfrutar ordenadamente de esos tres tipos de bienes, usando de los inferiores según los más eminentes (atendiendo, por tanto, a su jerarquía).

Ahora bien, estas condiciones valen tanto para el individuo como para la ciudad, pues satisfaciéndolas ambos disfrutan de aquella vida más preferible: el individuo "participa (epibállei) de la felicidad (tês eudaimonías)" (1323b21); la ciudad es feliz y "próspera (práttousan kalôs)" (1323b31). En consecuencia, Aristóteles sienta que es la misma "la vida mejor (bíos áristos) para el individuo aislado (kaì khorìs hekásto) y en común para las ciudades (kaì koinê, taîs pólesin)" (1323b40-41). Y hasta incluso indica que esa vida "es la que va acompañada de una virtud (ho metà aretês kekhoregeménes) con suficientes recursos (epì tosoûton) para participar (hoste metékhein) en acciones virtuosas (tôn kat' aretèn práxeon)" (1323b41-1324a2).

A primera vista, esta caracterización, que con su formulación —a nuestro entender, intencionadamente— abstracta permite mantener esa coincidencia, no deja de resultar un tanto chocante en lo que toca a la ciudad[473]. Y, por otro lado, en lo tocante al individuo, esta descripción —a nuestro entender, intencionadamente inconcreta— supone no entrar en el pormenor, en los detalles, con los que, en la *Étc.Nic.*, se perfila la felicidad individual.

Aristóteles incluso llega a reenviar, en VII/13, a lo dicho "en la *Ética* (en toîs ethikoîs)" (1332a8) para asentar su definición común de felicidad: "el ejercicio (enérgeian)

---

[472] En cambio, en la *Ret.*, en I/5, aparece una definición de la felicidad, en principio, común al individuo y a la colectividad,... que al final resultan ser dos "felicidades" semejantes o, más bien, comparables. En efecto, si más allá de la definición nos fijamos además en las partes de la felicidad —es decir, en sus elementos o componentes—, vemos que Aristóteles se está refiriendo —si no en exclusiva— primordialmente a la felicidad del individuo. Ahora bien, como la entiende en términos objetivos, la felicidad es trasladable del ámbito del individuo al espacio de la colectividad, de la esfera de la ética al campo de la política.

[473] Otrosí en la *Ret.* (cfr. III.1.7 La felicidad, el bien).

y empleo (kaì khrḗ̱sin) perfectos (teleían) de la virtud (aretḗ̱s)" (1332a9). A este nivel la coincidencia es plausible, aunque los términos precisen, al ser referidos a la ciudad, una traducción política.

El desencuentro entre lo individual y lo colectivo —la fractura de la comunidad de perspectivas del ciudadano y de la ciudad— surgiría, sin embargo, de abandonar la generalidad y especificar la virtud,... como empero se hace en la *Étc.Nic.*, donde se privilegia una vida, explícitamente en X/7-8 (1178a8-9), la conforme a la sabiduría y llamada teorética (o contemplativa), que, no siendo anti-política, no es muy política, además de no ser la vida política[474].

Pues bien, incluso manteniéndose en el plano abstracto de las coincidencias constatadas, y sin descender a los puntos concretos de las posibles divergencias, Aristóteles no puede evitar en la *Pol.* abordar, aunque sea de lejos, esta problemática, a saber: la hipotética preferencia del individuo por la "vida privada", la supuesta disonancia de esta con la "vida pública"[475]. En consecuencia, en VII/2-3:

1) se esfuerza en mostrar, en la perspectiva de la mejor vida para el individuo, la compatibilidad entre las vidas "privada" —en concreto, "la filosófica (tòn philósophon)" (1324a32)— y "pública" —en concreto, "la política (tón politikòn)" (1324a32)—,...

2) apuntando inclusive —bajo la forma de la "del libre (toû eleuthérou)" (1325a19) y de la "del político (toû politikoû)" (1325a20)— su coincidencia,... en tanto en cuanto ambas son "vida práctica (ho praktikós)" (1325b16),...

3) que es asimismo también la mejor para la ciudad.

Estos argumentos no pasan de una solución en apariencia o, mejor, de compromiso[476]. Si nos atenemos a lo dicho en la *Pol.*, de compromiso: una solución que vale con tal de no profundizar ni ir al detalle en los planteamientos aristotélicos. Pues, si

---

[474] Para Rodrigo, sin embargo, "la doctrine d'Aristote ne conduit pas à separarer la vie contemplative de la vie politique": el engarce entre una y otra radicaría en la realización de la amistad en la comunidad de sabios en el seno de la ciudad (Rodrigo 1998: 61-62).

[475] Cfr., a propósito de la *Étc.Nic.*, "The Competition between the Philosophical and the Political Lives" y "The Superior Finality of Contemplation" (Lear 2006: 177-188).

[476] Una perspectiva diferente: "La vida virtuosa y la vida contemplativa" (Rus 2005: 65-68).

atendemos a lo sentado en la *Étc.Nic.*, tal solución se queda en una apariencia[477]. Ahora bien, ¿hasta qué punto la posición aristotélica en la *Étc.Nic.*, está presente[478], ora resonando ora gestándose[479], como telón de fondo en las reflexiones de esas páginas de la *Pol.*?[480]

Ahí mismo, en *Pol.* VII/3, encontramos una valiosa indicación para traducir a la política, para trasladar a la ciudad, la fórmula felicitaria común, que en los términos en que se presenta, en el cap. 1 (1323b41-1324a2) y en el cap. 13 (1332a9), resulta más adecuada para el individuo y más próxima a la ética[481].

Así, según se dice en VII/3, "la felicidad (eudaimonían) consiste en la prosperidad (eupragían)" (1325b14-15): en nuestra opinión, la palabra "prosperidad" expresa adecuadamente la dimensión política conferida a la felicidad. Es más, condice mejor que este vocablo con la "vida" de la ciudad. Cabría, pues, sobre la base de esa identidad de felicidad y prosperidad sentada por Aristóteles, introducir una distinción meramente nominal: emplear prosperidad para referirse a las finalidades de la ciudad y reservar felicidad para referirse a los fines del individuo.

En cualquier caso, conviene señalar y subrayar que la felicidad, tal como es entendida en términos generales en la concepción aristotélica, resulta perfectamente admisible como (la mejor) finalidad de la ciudad. Recordemos que, según se apunta en la

---

[477] Las dificultades de conciliación resultan patentes: vid., por ejemplo, "*Theo̲ria* and being a good citizen"(Hughes 2001: 45-51).

[478] "... the *Nicomachean Ethics* and the *Politics* have a logical order: the former provides the foundations for the latter, but it is only through the latter that the former can achieve its practical purpose. But the logical order between the two works should be distinguished from their order of composition" (Kraut 2002: 17). Para este autor, el estagirita habría compuesto primero la *Pol.* y después la *Étc.Nic.*,... que es la cronología compartida por la inmensa mayoría de los estudiosos.

[479] Es decir, según la cronología que, entre la *Étc.Nic.* y la *Pol.*, se establezca. Probablemente, gestándose. No olvidemos, por otra parte, que estos pasajes (el libro VII) estarían entre los más antiguos de la *Pol.*, según muchos estudiosos (Düring 1990: 735-736).

[480] Y, además, ¿se refiere a la *Étc.Nic.* o a algún otro escrito? Sobre las referencias entre estos textos, *Pol.* y *Étc.Nic,*, y sus problemas: Keyt & Miller 1991: 6.

[481] Depew realiza "an inclusive ends interpretation" de estos pasajes, cuyo objeto es casar —compaginar— ambas felicidades, la del individuo y la del estado (Depew 1991: 348-361).

Pol., la felicidad consiste en disponer y usar correctamente de los tres tipos de bienes. Es perfectamente admisible, pues, que la "construcción" —la estructura y el funcionamiento— de la ciudad esté orientada —en la mejor de las hipótesis políticas: en la forma del régimen mejor— hacia esta finalidad.

En síntesis, la felicidad de la ciudad es análoga a la del individuo: radicando ambas en una similar "vida práctica"[482], coinciden, además de en los caracteres generales señalados, en algunos grandes fines, como después veremos.

III.3.22 Las finalidades de los regímenes

Ahora bien, entre ambas felicidades, la ciudadana y la individual, no solo se da esa confluencia analógica: también coinciden, por así decirlo, metonímicamente, porque entre las finalidades de la ciudad se encuentra la satisfacción de los fines del individuo[483].

En efecto, en VII/2, a pesar de mantener en 1324a5-6 que "la felicidad (tèn eudaimonían) de cada uno (henós hekástou tôn anthrópon) y de la ciudad (póleos) es (eînai) la misma (tèn autén)", Aristóteles reformula —altera y hasta disuelve— esa identidad al sostener que "el régimen mejor (politeían arísten) es (eînai), por necesidad (anagkaîon), aquel (taúten) con cuyo orden —con cuya ordenación— (kath' hèn táxin) cualquier —ciudadano— (hostisoûn) sea (kàn) más próspero (árista práttoi) y tenga una vida más feliz (kaì zó,e makaríos)" (1324a23-25). En otras palabras, el "régimen mejor" es el que posibilita, permitiéndola y asimismo facilitándola, la "mejor vida" del individuo ciudadano[484]. Bajo este prisma, la felicidad de la ciudad es la misma que la del individuo,...

482 Salkever acuña una fórmula —y presenta una vía— intermedia: "prohairetic life" (Salkever 2009: 232-233). En su opinión, "the best life is the prohairetic life, and true political activity is almost a necessary and constitutive condition for leading a prohairetic life" (Salkever 2009: 240).

483 "Aristotle's "best polis" enables citizens to live flourishing human lives, through helping them develop their natural capacities for theorical reflection, practical reasoning, and proper, or "healthy", moral decision making and praxis" (Balot 2009: 276).

484 En los términos de Rus, "el arquetipo de constitución política" (Rus 2005: 169-180).

porque no es otra que la felicidad del individuo[485].. Ya no por analogía (o sea, identificándola con la individual por comparación), sino por metonimia —es decir, identificándola con la individual por asimilación, ya que la felicidad de una parte (el individuo, el ciudadano) sería la del todo— cabe hablar, entonces, de felicidad de la ciudad y considerarla el fin del régimen.

Ciertamente, "tanto el individuo en particular (anthrópon hékaston) como en común el régimen (koinê, tèn politeían) han de ordenar su vida (syntáttesthai) hacia el mejor objetivo (pròs tòn beltío skopòn)" (1324a34-35). Mas, *una* finalidad[486] del régimen es —exactamente, debe ser— posibilitar (desde luego permitir e incluso facilitar) los fines —la prosperidad, la felicidad— de los ciudadanos[487]. Lo que no excluye —antes bien, supone— alguna intervención política en el ámbito privativo del individuo particular[488]. Que por otra parte, como ciudadano, de alguna manera, define el fin de la ciudad, configurándolo con sus elecciones, con sus preferencias.

Se da pues una doble acción, del régimen sobre el individuo y del ciudadano sobre el régimen[489], que después reencontraremos al examinar la específica (la analógicamente definida) felicidad ciudadana. Mas, con respecto a la prosperidad y felicidad de los ciudadanos, hay aún que señalar que el régimen deberá atender las pretensiones particu-

---

[485] Frente a esta perspectiva nuestra, resulta llamativa la interpretación de Gauthier, según el cual, "se pode falar, na moral de Aristóteles, de um *dever de ser feliz*. A expressão não é, evidentemente, de Aristóteles, mas traduz muito bem o seu pensamento" (Gauthier 1992: 44). Para este autor, en cambio, el estagirita no contemplaría un correlativo "direito à felicidade", pues, aunque, en principio, lo admite "a felicidade exige que esta seja um bem acessível a todos os homens", después restringe el acceso a la felicidad a una exigua minoría: "o problema da felicidade consistirá apenas em o aristócrata, no início da sua vida, se perguntar como utilizará os seus tempos livres" (Gauthier 1992: 45-47).

[486] En nuestra opinión, pues, no cabe entender, como sucede en algunas interpretaciones tradicionales, que, para Aristóteles, "el fin de la política es la felicidad individual, hacer al hombre bueno" (Franzé 2004: 33).

[487] "But it is especially significant that in *Politics*, III 6, 'the common advantage' (*to koinei sumpheron*) implies that a part or share of the good life falls to *each* (*hekastoi*) of the participants in the polis" (Miller 1995: 137).

[488] Como mínimo, asegurar el respeto de ese derecho de todos y cada uno (Miller 1995: 137-138).

[489] "Individual and State in the *Ethics* and *Politics*" (Allan 1965: 55-85).

lares, alegadas individualmente y/o supraindividualmente, admisibles en justicia, es decir, incardinables en la búsqueda de lo “conveniente para la comunidad” (sea porque la facilitan, sea porque no la dificultan)[490].

Sobre la específica felicidad de la ciudad se incide en el cap. 13, donde se dice que el régimen mejor (tèn arísten politeían) es “aquel según el que (kath’ hèn) estará mejor gobernada (arist’ àn politeúoito) la ciudad (pólis) y estará mejor gobernada (árista d’ àn politeúoito) por aquel (kath’ hèn) —régimen— que posibilite (endékhetai) en mayor medida (málista) ser feliz (eudoimoneîn)” (1332a4-6).

A este respecto, interesa registrar que, para conseguir esta gobernación (y alcanzar esa felicidad), la ciudad deberá contar —digamos— con una “composición cualitativa (ek tínon kaì ek poíon deî synestánai)” (1331b24-25) que habrá que determinar. En síntesis, Aristóteles propugna una “construcción” del ciudadano, que, contemplando un desarrollo moral orientado al espacio público, consiste básicamente en una —digamos— “socialización permanente”, realizada por la educación[491], retroalimentada por las leyes y reactivada por la política.

Mas, por otra parte, la “mejor vida” de estos ciudadanos condiciona —perfilándolo y hasta definiéndolo— el fin (télos) de la ciudad, que incluso en algunos regímenes, como algunas democracias, ellos propios directamente deciden. En estas, en efecto, “aquello que aprueba la mayoría (hó ti àn dóxe toîs pleíosi) —lo que a esta le parece— es el fin (télos) y es lo justo (tò díkaion)” (1317b5-7).

Reencontramos, pues, la dialéctica —la interacción régimen-ciudadano— antes aludida. Mas, ahora, explorando la analogía entre la vida individual y la ciudadana, Aristóteles avanza las que deberían constituir las finalidades del mejor régimen.

Así, en el cap. 14, tras apuntar que “toda vida (pâs ho bíos) se divide (dié,retai) en trabajo (eis askholían) y ocio (kaì eis skholèn) y en guerra (pólemon) y paz (kaì eirénen)” (1333a30-32) y que “las acciones (tôn praktôn) son unas necesarias y útiles (tà mèn eis tà anagkaîa kaì khrésima) y otras hermosas —bondadosas, virtuosas— (tà dè eis tè kalá)” (1333a32-33), Aristóteles destaca —y más adelante subraya— que, respectivamente,

490 Allan 1965: 83.

491 “Education for Good Government” (Curren 2000: 121-123).

existen: “la guerra (pólemon mèn) para la paz (eirénes khárin), el trabajo (askholían dè) para el ocio (skholês), las acciones necesarias y útiles (tà d’ anagkaîa kaì khrésima tôn) para las hermosas —bondadosas, virtuosas— (kalôn héneken)” (1333a35-36).

Consiguientemente, estos, la paz[492] y el ocio[493] y el “bien-hacer” o —mejor dicho, reteniendo el significado pero cambiando el significante— la “beneficencia”, deberían ser: no solo los objetivos (toùs skopoùs) de toda educación, sino asimismo los fines de la legislación y el régimen[494].

Cosa que, por cierto, no acontece, en la opinión de Aristóteles, en las ciudades griegas más reputadas, cuyos regímenes no miran —no atienden— “al mejor fin (oúte pròs tò béltion télos)” y cuyas legislación y educación no atienden —no miran— a “todas las virtudes (oúte pròs pásas tàs aretàs)” (1333b8) sino solo “las que (pròs tàs) aparentemente son (eînai dokoúsas) útiles (khresímous) y más lucrativas (kaì pleonektikotéras)” (1333b10). Especialmente crítico con las “ciudades guerreras”, cuya organización considera políticamente errónea e históricamente fracasada, insiste en que es necesario legislar sobre la guerra[495] y sobre todo lo demás “en orden (héneken táxe) a la paz (toû skholázein) y al

---

[492] “Aristotele, colui cioè che più di ogni altro ha criticato ripetutamente la guerra como fine in sé, ribadendo che essa deve essere considerata solo in vista della pace” (D’Agostino 1983: 11).

[493] “El ocio y el trabajo” (Rus 2005: 153-161, 166).

[494] En la *Ret.*, en I/8, Aristóteles señala los fines de los cuatro regímenes que allí considera: la democracia, la oligarquía, la aristocracia y la monarquía. Así, los fines son: “de la democracia (demokratías), la libertad (eleuthería); de la oligarquía (oligarkhías), la riqueza (ploûtos); de la aristocracia (aristokratías), la educación y las instituciones (tà perì paideían kaì tà nómima); y de la tiranía (tyrannídos), la vigilancia —el control— (phylaké)” (1366a4-6). No obstante, como indicamos otrora, el fin (télos) es, en este contexto, el fundamento, la razón de ser de cada uno de los regímenes. Ahora, en la *Pol.*, se trata de los objetivos. Por otra parte, recordemos que el estagirita en la *Ret.* remite a las reflexiones vertidas en la *Pol.* sobre los regímenes, a cuyas páginas —a lo allí dicho: “en toîs politikoîs” (1366a21-22)— expresamente reenvía. Obviamente, este reenvío hay que tomarlo con la máxima prudencia. Porque, ahí, el filósofo puede estar remitiendo a “la” *Pol.* (es decir, a la versión que llegó a nosotros), o no. En efecto, bajo esa designación, “en toîs politikoîs” (1366a21-22), podría estar refiriéndose a una versión anterior (y perdida) de la *Pol.* o incluso a otros textos. Esto es probable, si —como pensamos— la *Ret.* es anterior a la *Pol.*, y si esa remisión (1366a21-22) no es una interpolación posterior.

[495] Sobre la guerra: “Guerre et Nature. Étude sur le sens du *Pólemos* chez Aristote” (Charles-Saget: 93-117).

ocio (kaì tē̲s eirḗnē̲s)” (1334a4-5), siendo “esto (taûta)” asimismo lo que “el legislador (tón nomothétē̲n) debe (deî) grabar (empoieîn) en las almas (taîs psykhaîs) de los seres humanos (tō̲̂n anthrṓpō̲n)” (1333b37-38).

En resumen, las finalidades del mejor régimen han de ser: la paz, el ocio[496] y, como ya apuntamos, la beneficencia (exactamente, el bien-hacer en que se articulan correctamente las acciones necesarias y utilitarias con las hermosas y honrosas, o sea, en la práctica de la virtud). Esa, la beneficencia, pues, integra bien-obrar y bien-estar.

En fin, en esta formulación general coinciden, ciertamente, las finalidades pretendidas por el individuo y por la ciudad mejores[497]. En este sentido, en consonancia con lo que venía afirmando, Aristóteles sienta en el cap. 15 que es “lo mismo el fin (tòn autòn hóron) del hombre mejor (tō̲̂, arístō̲ andrì) y del mejor régimen (tē̲̂, arístē̲ politeíą)” (1334a12-13). E incluso, en alguna medida, cabe ampliar la analogía a los medios.

En concreto, si los individuos, para alcanzar esos fines, precisan de una serie de virtudes, entre las que se encuentra la justicia (dikaiosýnē̲s), paralelamente la ciudad, en la búsqueda de finalidades semejantes, precisará asimismo de esas virtudes (como la justicia) que intentará —por medio de la educación[498]— desarrollar en los ciudadanos. Ni que decir tiene que la ciudad necesitará también las otras justicias, el canon y la institución, las leyes y los tribunales, en suma, el derecho[499].

III.3.23 La soberanía de la masa

Al núcleo del régimen pertenece la soberanía, cuya determinación ha de ser hecha

---

496 Sobre ocio: “Le loisir (skholḗ̲) dans la *Politique* d’Aristote” (Demont 1993: 209-230).

497 A lo que, según Adrados, habría respondido realmente la democracia ateniense (la de los tiempos de Clístenes y de Pericles): “Con su atención a la libertad, al bienestar material del individuo y a su felicidad, la democracia ateniense pone la base de todo humanismo al perfeccionar los valores de la democracia y extenderlos al común de los ciudadanos” (Rodríguez Adrados 1998: 211).

498 La educación resulta importantísima para la “constitutional quality” (Curren 2000: 109-125).

499 “La fin ultime de la Cité et la nécessité des lois” (Bodéüs 1996: 48-49).

conforme a justicia. Ahora bien, para resolver este asunto, tratado en III/10-11, Aristóteles no recurre al criterio —a nuestro entender, provisional e incompleto— presentado en el cap. 9 (la igualdad proporcional), sino que, obviándolo, hace unas consideraciones muy diferentes, pero que concuerdan, ya que en verdad lo perfilan, con el criterio —por nosotros antes expuesto y en nuestra opinión— definitivo e integral de la justicia absoluta (la igualdad combinada, la proporcional y/o la cuantitativa).

En efecto, la respuesta a la cuestión de "quién (tí) debe (deî) tener la soberanía —ser el soberano— (tò kýrion eînai) en la ciudad (tê̱s póleo̱s)" (1281a11), planteada en el cap. 10, arrastra importantes problemas de justicia, sea cual fuere la solución escogida: "la masa (è̱ tò plê̱thos), los ricos (è̱ toùs plousíous), los superiores (è̱ toùs epieikeîs), el individuo mejor de todos (è̱ tòn béltiston héna pánto̱n), un tirano (è̱ týrannon)" (1281a12-13). Siempre los unos podrán cometer injusticia contra los otros, según se ejemplifica aquí para cada caso.

Y tampoco resuelve el asunto que la ley (nómon) sea el soberano (tò kýrion eînai) —y no el (ser) humano (ánthro̱pon) sujeto "a las pasiones (páthe̱) del alma (perì tè̱n psykhé̱n)" (1281a36)—, porque aquella siempre puede ser oligárquica o democrática o similares. En estos casos, la cuestión de justicia recae sobre la legislación y el régimen, sin, no obstante, dejar de remitir asimismo para aquellos (la masa, los ricos, los superiores,... etc.) que, gobernando, lo detentan.

Ante esto, la opción de Aristóteles, ya en el cap. 11, es que "debe (deî) ser (eînai) soberana (kýrion) la masa (tò plê̱thos)" (1281a40), matizando luego el fundamento y alcance de esa soberanía[500]. En efecto, los muchos resultan siempre superiores[501], "no individualmente (oukh ho̱s hékaston) sino en conjunto (all' ho̱s sýmpantas)" (1281b1), a los pocos: sea en virtud (aretê̱s, 1281b4), a los mejores; sea en sentido (aísthe̱sin, 1281b35) y/o como juez (kritè̱s, 1282a16), a los expertos (eidóto̱n); sea en propiedad (tò tíme̱ma, 1282a39), a los ricos.

El resultado, como vemos, es igualitario-cuantitativo, mas no así el criterio empleado: pues, la soberanía es otorgada a la masa, no porque todos tengan iguales méritos

---

[500] La soberanía popular (Wolff 1997: 110-116).

[501] "Faire du nombre vertu" (Narcy 1993: 276-280).

(a saber, la libertad) o porque no se tengan en cuenta los méritos (la virtud, por ejemplo), sino por considerar superior (en virtud, en sentido, en propiedad) el individuo compuesto (la suma, el todo) a los individuos o grupos particulares (los mejores, los expertos, etc.). Lo que, al fin y al cabo, se traduce en una posesión y un reparto igualitario-cuantitativos de la soberanía, cuya titularidad y ejercicio son compartidos, según la igualdad numérica, por todos los ciudadanos.

Por otra parte, esa soberanía de la "masa (tò plêthos) de los ciudadanos (tôn politôn)" (1281b24) —es decir, los libres que no son ni ricos ni sobresalientes en virtud alguna— se sustanciaría —se plasmaría en la práctica—:

1) en "participar (tò metékhein) en las magistraturas supremas (tôn arkhôn tôn megíston)" (1281b25-26);

2) en "participar (metékhein) también en las deliberaciones (toû bouleúesthai) y juicios (kaì krínein)" (1281b31);

3) en decidir "en la elección de magistrados (epì tàs arkhairesías) y en la rendición de cuentas (kaì tàs euthýnas)" (1281b33).

De muchas maneras se puede llevar esto a cabo, encerrando innúmeros problemas prácticos.

Sin embargo, a pesar de las dificultades que en todo esto encuentra, Aristóteles concluye que "es justo (dikaíos) que la masa (tò plêthos) sea soberana (kýrion) en los asuntos más importantes (meizónon)" (1282a38). Sometida por tanto a esta restricción (es decir, circunscrita a los "asuntos más importantes"), está claro pues que la soberanía de la multitud, aunque sea multi-abarcadora, no es omni-comprensiva. Y, además, este principio político, además de no resultar universalmente aplicable, tampoco puede ser mecánicamente aplicado.

Por todo esto, por las dificultades (a nuestro entender, la injusticia posible) que encierra la materialización de la "soberanía de la multitud", mas en nuestra opinión sin abandonar este principio político, Aristóteles apunta —ahí mismo en el cap. 11— que "deben (deî) ser (eînai) soberanas (kyríous) las leyes (toùs nómous) bien establecidas (keiménous orthôs)" (1282b2-3). En efecto, según luego veremos, este nuevo principio político (el imperio de la legalidad) no suprime sino que, limitándolo, complementa el anterior (la supremacía de la multitud), resultando a la postre la soberanía compartida por

la masa y por las leyes.

Antes de examinar este asunto, otra cuestión, semejante y asociada a la soberanía, el acceso a los cargos y/u honores políticos, nos permite revisar —delimitar y reafirmar— la supremacía de la multitud[502].

III.3.24 Soberanía y participación

Así, según consta en III/12, se podría pensar que la distribución de los cargos (tàs arkhás) cabría hacerla desigualmente (anísos) "según la superioridad en algún bien (katà pantòs hyperokhèn agathoû)" (1282b23-24), que marcaría la diferencia entre ciudadanos semejantes. O sea, "ya que los diferentes (toîs gàr diaphérousin) tienen (eînai) distintos (héteron) derechos (tò díkaion) y merecimientos (tò kat' axían)" (1282b26-27), deberán tener entonces, aplicando esquemáticamente el criterio de proporcionalidad, "una cierta superioridad —ventaja, ganancia— (pleonexía tis) en los derechos políticos (tôn politikôn dikaíon)" (1282b29).

Ahora bien, para Aristóteles esto es falso, excepto cuando "la superioridad (tèn hyperokhèn)" contribuye "a la función (eis tò érgon)" (1283a1-2). De ahí que, tal como ya lo señalábamos escudriñando al hilo del cap. 9 en la justicia absoluta, la aspiración a los cargos (tôn arkhôn) y/o a los honores (tês timês) haya de fundarse no "en cualquier desigualdad (katà pâsan anisótet')" (1283a10-11) sino "en aquello que constituye la ciudad (ex ôn pólis synésteken)" (1283a14-15). Por ello, junto a la libertad y la propiedad —esgrimidas por los libres (eleútheroi) y por los ricos (ploúsioi)— que serían necesarias "para existir (eînai) la ciudad (pólin)" (1283a22), hay que tener en cuenta "la justicia (dikaiosýnes) y la virtud bélica (tês polemikês aretês)" (1283a20), que —alegables, quizá no por "los nobles (hoi eugeneîs)" (1283a16), sino más probablemente por los ciudadanos— serían necesarias "para gobernarse (oikeîsthai) bien (kalôs)" (1283a22-23).

El criterio asumido es, pues, la igualdad proporcional, mas abriendo

---

[502] Acerca de la "soberanía de la masa" y de "soberanía y participación", estimamos el análisis, pegado al texto de la *Pol.* III/10-13, que hace Wolff (Wolff 1997: 105-120).

democráticamente el repertorio admitido de méritos alegables[503]. En este punto, es importante resaltar que la participación en los cargos y/o honores políticos no se establece ni en consonancia ni como consecuencia de la atribución de soberanía: ciertamente, no afecta a su titularidad popular (masiva), mas su ejercicio por parte de la masa resulta limitado por la necesaria aplicación, en la posible repartición, de este criterio de justicia. Tal limitación —entendemos, de acuerdo con la mencionada co-soberanía de la legalidad— deberá venir dada por la ley, estar recogida en la legislación. El propio Aristóteles incide sobre el asunto, indicando la diferencia entre (el derecho a) acceder a las magistraturas y (el derecho a) detentar la soberanía y, además, señalando el equilibrio que deberá existir entre ambos niveles y formas de participación política.

En efecto, la cuestión no queda resuelta en III/12, volviéndose en el cap. 13 sobre las pretensiones de todos los que aspiran a las honras políticas. Allí, en 1283a30-31, concediendo que todos tienen “en alguna forma derecho (trópon tinà dikaío̲s)”, pero advirtiendo que no todos tienen “en absoluto derecho (haplô̲s dikaío̲s)”, Aristóteles repasa las pretensiones (con sus fundamentos) de:

1) “los ricos (hoi ploúsioi)” (1283a31);

2) “los libres (hoi d’ eleútheroi)” (1283a33-34);

3) “los nobles (eugeneîs)” (1283a34);

4) “la virtud (tè̲n aretè̲n)” —expresamente, “la justicia (tè̲n dikaiosýne̲n)”, como virtud “comunitaria (koino̲nikè̲n) a la que (ê̲,) acompañan (akoloutheîn) necesariamente (anagkaîon) todas (pásas) las demás (tàs állas)”— (1283a38-40);

5) y, finalmente, “la mayoría —los más— (hoi pleíous) frente a cualquier minoría —los menos— (pròs toùs eláttous)” (1283a40), ya que, en conjunto, aquellos siempre serán más fuertes, ricos y mejores que la minoría.

Ahora, pues, se considera además la posición de la masa, actuando en conjunto, es decir, como sujeto colectivo: ahora bien, sus pretensiones, distintas por tanto de las aspiraciones —incluso a título de la pertenencia a la multitud— esgrimidas por sus componentes individuales, solo pueden referirse ora a la soberanía en general ora a alguna magistratura o institución en concreto.

---

[503] Cfr. “The Diversity of Contributions to the State and the Question of their Relative Merits” (Leyden 1985: 49-57).

Pues bien, excepto en los respectivos regímenes particulares, para Aristóteles[504] "no es correcto (orthós) ninguno de esos criterios-límites (toúton tôn hóron), según los cuales unos (autoì) estiman merecido —juzgan justo— (axioûsin) que ellos gobiernen (árkhein) y que todos los demás (toùs állous pántas) sean gobernados (árkhesthai) por ellos (hypò sphôn)" (1283b28-30). En su opinión, frente a los que "por su virtud (toùs kat' aretèn), o igualmente por su riqueza (toùs katà ploûton), se consideran dignos (axioûntas) de ser (eînai) los supremos detentadores (kyríous) del gobierno (toû politeúmatos)" (1283b30-32), pueden replicar las masas (tà pléthe) alegando "un argumento correcto —una razón justa— (lógon tinà díkaion)", a saber: que "a veces (potè) la masa (tò plêthos), no cada individuo (oukh hos kath' hékaston) sino todos juntos (all' hos athróous), es más virtuosa —mejor, béltion— y más rica que los pocos, la minoría (olígon)" (1283b33-35).

A nuestro entender[505], esa precisión, "a veces (potè)", preserva la soberanía de la multitud, contempla la posibilidad de la titularidad masiva de alguna institución (como por ejemplo, la asamblea o, en cierta medida, los tribunales) y, al tiempo, exige la distribución de los cargos (y honores) políticos según otro criterio. Que, en nuestra opinión, sería el que podríamos denominar "principio aristocrático (el gobierno de los mejores) democratizado (accesible a todos los ciudadanos)": todos los ciudadanos pueden acceder a los cargos, pero estos se otorgan según la capacidad y los méritos de cada uno en relación con la función a cumplir, con la magistratura a desempeñar. Así se procede —recordemos— en la democracia ateniense, con niveles de exigencia variables. Para los cargos, existen requisitos —a veces mínimos— previos a la elección o el sorteo; los designados, por sorteo o por elección, deben pasar un examen —a veces mínimo— para ser nombrados.

En resumen, queda claro que, en justicia, ninguna perspectiva particular puede excluir y desterrar de la participación en la gobernación a las otras concurrentes; y también queda claro que, asimismo en justicia, solo la masa puede detentar y ejercer —aunque sea

---

[504] "Voilà justifié, cette fois par l'absurde, le gouvernement du peuple" (Wolff, 1993: 311).

[505] En el artículo "L'aporie de la souveraineté", Leandri subraya y concluye que "Aristote en effet ne prétend pas que la masse a une vertu supérieure aux individus, mais que c'est *possible*" (Leandri 1993: 329). En nuestra opinión, empero, semejante obviedad no afecta al reconocimiento y establecimiento de la soberanía popular,... salvo en que tal principio no es universal y mecánicamente aplicable.

limitadamente (aquí, "a veces")— la soberanía. En este punto, para efectuar los ajustes, es obligada la intervención —igualmente soberana— de las leyes.

III.3.25 El imperio de la ley

Desde el momento en que se plantea la cuestión, en III/10, Aristóteles contempla la posibilidad de remitir la soberanía a las leyes. En principio, en el cap. 11, considera soberana a la masa, mas en seguida, ahí mismo, extiende esa condición a las leyes. El imperio de la legalidad parece entonces —antes que imponerse— superponerse a la supremacía de la multitud, que en consecuencia no resulta abandonada sino restringida, conservando pues su entero dominio en sus ámbitos particulares. En suma, la soberanía estaría compartida por la masa y la ley.

No es fácil desentrañar la intrincación existente entre ambas. De entrada, se establece la primacía de la legislación, con algunos argumentos similares a los que justificaban, frente a cualquier otro sujeto individual o colectivo, la superioridad de la multitud. Mas, al cabo retorna la primacía de la masa, ya que a consecuencia de su soberanía es como se establece —como soberano— el imperio de la legalidad. Estas disquisiciones se vierten en los capítulos 15 y 16, en el libro III, al hilo del examen —propiamente, la crítica (refutación y rechazo)— de la realeza[506].

Así, en el cap. 15, tras plantear si "conviene (symphérei), o no conviene (è ou symphérei), que uno (héna) sea (eînai)) soberano (kýrion) de todo —de todos— (pánton)" (1286a1-2), Aristóteles procede:

1) primero, a examinar si conviene más "ser gobernado (árkhesthai) por el mejor hombre (hypò toû arístou andròs) o por las mejores leyes (hypò tôn áriston nómon)" (1286a8-9), resolviendo que es mejor la ley, ya que en ella no existe "la pasión (tò pathètikon)", que, sin embargo, "tiene (toût' ékhein) necesariamente (anágke) toda (pâsan) alma humana (psykhèn d' anthropínen)" (1286a18-20);

2) y después, a examinar si "cuanto (hósa) le es imposible (mè dynatón) a la ley (tòn nómon) juzgar (krínein) en absoluto (hólos) o —juzgarlo— bien (è eû) debe (deî) quedar bajo el gobierno (árkhein) del mejor —de uno, el mejor— (héna tòn áriston) o de todos

[506] Cfr. "The Paradox of Kingship" (Miller 1995: 234-239).

(pántas)" (1286a24-25), resolviendo que "juzga (krínei) mejor (ámeinon) una multitud (ókhlos pollà) que un individuo cualquiera (heîs hostisoûn)" (1286a30-31).

En definitiva, en la soberanía-gobernación se concede la primacía a las leyes y subsidiariamente, allí donde ellas no llegan, a la masa. Esa prioridad en el gobierno se sustenta en el hecho de no tener la legislación el componente pasional característico, sin embargo, de "toda alma humana". Este rasgo es el que dota a las leyes, según después se apunta en el cap. 16, de imparcialidad. En síntesis, ellas tienen la fuerza de la razón, como a otra escala poseen todos (en multitud, como masa) la mejor razón (y la mayor fuerza) frente a cualquier otro sujeto, individual (una persona) o supra-individual (un colectivo).

Después, en el cap. 16, volviendo sobre la difícil justificación de la realeza como régimen, se muestra bajo otro prisma la intrincación de la soberanía de la masa y de las leyes. De entrada, como ya hemos visto al hablar del principio de reversibilidad de la gobernación, el filósofo indica que "parece (dokeî) —ser (eînai)— contrario a la naturaleza (oudè katà phýsin) que, cuando (hópou) la ciudad (he pólis) se compone (synésteken) de semejantes —iguales— (ex homoíon), uno (héna) sea (eînai) el soberano (tò kýrion) de todos los ciudadanos (pánton tôn politôn)" (1287a12-14). En su opinión, en efecto, "los iguales —los semejantes— por naturaleza (toîs homoíois phýsei) tienen (eînai) los mismos derechos (tò autò díkaion) y los mismos méritos (tèn autèn axían) por naturaleza (katà phýsin)" (1287a12-14) y, en consecuencia, "es justo (díkaion) gobernar y ser gobernado (árkhein è árkhesthai) por turno y por igual (tò anà méros toínyn hosaútos)" (1287a17-18).

Pues bien, según Aristóteles, "esto (toûto d') es ya una ley (éde nómos), porque el orden —el establecimiento de una ordenación— (he gàr táxis) es ley (nómos)" (1287a18). De ahí, la primacía del imperio (árkhein) de la ley sobre el gobierno de uno o de varios (incluso muchos) de los ciudadanos. Ahora bien, esta primacía de la legislación se deriva precisamente del total e igual derecho de todos y de cada uno a la gobernación. O sea, el imperio de la legalidad surge como una consecuencia de la soberanía de la multitud: exactamente, para hacer efectiva esta potencia soberana, se establece aquel, el gobierno de la ley, al que en gran parte se transfiere la soberanía.

En definitiva, así como en el orden de la gobernación (o del funcionamiento) prevalece —es más soberana— la ley, en el orden de la institución (o del fundamento) prevalece —es más soberana— la masa. Es importante subrayar que en esa prevalencia

ninguna puede prescindir de la otra y devenir por completo —ella sola— soberana. En la titularidad y en el ejercicio de la soberanía, por tanto, se da una mutua implicación entre la masa y las leyes, primando una y otra —mas sin dejar de quedar a expensas de aquella otra subordinada— alternativamente en los planos del fundamento y del funcionamiento del régimen[507]. Queda excluida, pues, cualquier entronización absoluta, de la masa o de las leyes.

A este respecto, volviendo al cap. 16, conviene no olvidar que, en la comprensión aristotélica: la ley (ho nómos):

1) "ordena (ephístesi) a los gobernantes (toùs árkhontas) —habiéndolos tornado aptos por medio de su labor educativa (epítedes paideúsas)— enjuiciar (krínein) y administrar (kaì dioikeîn) allí donde ellas no llegan (tà loipa) con el criterio más justo (tê, dikaiotáte gnóme)" (1287a25-27);

2) "y además (éti d') permite (dídosi) cambiar (epanarthoûsthai) lo que se considere (hó ti án dóxe,) por experiencia (peiroménois) que es (eînai) mejor (ámeinon) cambiar de las disposiciones vigentes (tôn keiménon)" (1287a27-28).

En ambos casos habrá que proceder con la máxima prudencia, ya que las leyes constituyen en principio un canon mejor que las decisiones singulares de cualquier sujeto humano.

En palabras de Aristóteles, la ley representa "el gobierno (árkhein) de la divinidad (tòn theòn) y de la inteligencia (kaì tòn noûn)" (1287a29), frente al gobierno algo "animal (theríon)" —ya que conlleva "apetito (epithymía)"— del "ser humano (ánthropon)" (1287a30). Por eso, por ser "razón (noûs) sin apetito (áneu oréxeos)" (1287a32), la ley es "lo imparcial (tò méson)" (1287b4-5) y, como tal, "la justicia (tò díkaion)" (1287b4). En definitiva, desprovista de pasión y de apetito, la ley tiene la fuerza de la razón y le cabe regir con imparcialidad. En tales condiciones, la ley y, en general, el derecho constituyen la suprema expresión —mas no la única plasmación— del canon de justicia (tò díkaion). Y, por otra parte, en el ámbito de lo inlegislable, según reincide Aristóteles cerrando el

[507] En nuestra opinión, la república o, más posiblemente, una democracia,... más o menos como la ateniense, es el régimen que satisface (y que responde a) estos principios. No todos los estudiosos lo ven así: Samaranch, por ejemplo, no comparte —y rechaza— la interpretación de la concepción aristotélica de la soberanía (y la participación) popular en clave democrática (Samaranch 1991: 251-252).

círculo, es mejor que los que decidan sean “no uno solo (oukh héna mónon) sino muchos (allà polloús)” (1287b24-25).

III.3.26 Legislación y justicia

Por supuesto, llevamos sobreentendiendo hasta aquí —con el estagirita— que esas leyes, a las que corresponde la soberanía, son justas. De facto, el derecho positivo puede —y no rara vez suele— quedar muy lejos y ser muy ajeno a los rasgos atribuidos aquí a la legislación soberana. Consiguientemente, la validez de este principio político, el imperio de la legalidad, está condicionada —sujeta, ligada— a la satisfacción de algunas exigencias de justicia.

En otras palabras, las leyes han de ser conformes a justicia: antes de nada y en el mejor de los casos, a la justicia absoluta; si no es así y en el peor de los casos, a alguna justicia restringida o “hasta cierto punto”. Al hilo de la reflexión aristotélica podemos detectar y destacar los principales caracteres que debe poseer la legalidad para —adecuándose a tales exigencias— alcanzar la justicia. Aunque ya lo indicamos y pronto lo veremos otra vez, conviene insistir en que esa exigencia de adecuación no implica que la justicia —excepto idealmente y/o formalmente— pre-exista a la legislación: antes bien, ese ajuste significa que es a través de las leyes como la justicia viene a tener existencia material.

Para comenzar, recordemos que Aristóteles, en el cap. 11, exactamente decía que “deben (deî) ser (eînai) soberanas (kyríous) las leyes (toùs nómous) bien establecidas (keiménous orthôs)” (1282b2-3). La cuestión, pues, estriba en saber “cuáles (hopoíous tinàs) son las leyes bien establecidas (toùs orthôs keiménous nómous)” (1282b6-7).

En este punto, nuestro filósofo señala que “las leyes (toùs nómous) —como las constituciones (o regímenes) (homoíos taîs politeíais)— han necesariamente (anágke) de ser (eînai) malas (phaúlous) o buenas (è spoudaíous) y justas (kaì dikaíous) o injustas (è adíkous)” (1282b9-10) y, a continuación, apunta que “las leyes (toùs nómous) deben (deî) ser establecidas (keîsthai) de conformidad con la constitución (pròs tèn politeían)” (1282b10-11). En consecuencia, las leyes serán: “las conforme a las constituciones rectas (toùs mèn katà tàs orthàs politeías), justas (dikaíous); y las conforme a las desviaciones (toùs dè katà tàs parekbebekuías), no justas (ou dikaíous)” (1282b11-13). Según esta regla,

la justicia de las leyes estriba, en primera instancia, en su justeza, ajustarse al régimen; y, en última instancia, en la justicia de ese régimen.

Como los regímenes, pues, las legislaciones a ellos ajustadas podrán ser desde justas “hasta cierto punto” hasta justas “en absoluto”. Justas en alguna medida lo serán las adecuadas a los regímenes correspondientes, aunque se trate de desviaciones. Obviamente, son más justas las concordantes con los regímenes rectos. Y las más justas, las propias del régimen mejor: en la perspectiva aristotélica, sea la república,... o quizá más exactamente la república democrática,... y/o algunas democracias.

Pero, además de esta remisión a la justeza y a la justicia de los regímenes, encontramos aún alguna otra importante indicación relativa a las exigencias de justicia que debe reunir la legislación.

Expresamente, en III/13, tras plantear si “las leyes más justas (toùs orthotátous nómous)” deben mirar para “la conveniencia de los mejores (pròs tò tô̲n beltióno̲n symphéron) o de la mayoría —los más, los muchos— (pròs tò tô̲n pleióno̲n)” (1283b38-39), se señala que la justicia —aquí, lo correcto (tò orthòn)— ha de entenderse equitativamente (íso̲s) y que “lo equitativamente justo (tò íso̲s orthòn) es lo dirigido a la conveniencia de la ciudad entera (pròs tò tê̲s póleo̲s hóle̲s symphéron) y a la comunidad de los ciudadanos (pròs tò koinòn tò tô̲n politô̲n)” (1283b40-42).

Estamos, pues, ante una concepción igualitaria que combina —integra— las formulaciones proporcional y cuantitativa. Predomina, más bien, el criterio cuantitativo, pero en esas referencias a la “ciudad entera” y a la “comunidad de los ciudadanos” está implícita la exigencia de una atención “proporcional” a la diversidad existente, un respeto a la minoría, una armonización de los intereses de esta con los de la mayoría. En concreto, esta formulación “equitativa” permite salvar las pequeñas diferencias (o sea, los derechos[508] de los relativamente desiguales), mas colisiona sin embargo con los derechos de los “incomparables” (i.e., los grandemente desiguales). Estos, los “incomparables”, los que no admiten parangón, los grandemente desiguales sea, por ejemplo, en virtud o en “capacidad (tè̲n dýnamin) política (tè̲n politikè̲n)” (1284a6-7), si son “considerados como los iguales (axioúmenoi tô̲n íso̲n) serán pues objeto de injusticia (adiké̲sontai gàr)” (1284a9). Cosa que, salvando todas las proporciones, resulta a fin de cuentas admisible.

[508] Cfr. “Rights in Aristotle’s *Politics*” (Miller 2009: 309-314).

En este sentido, apuntando el problema de tal injusticia mas asumiendo que “la legislación (tèn nomothesían) necesariamente es (anagkaîon eînai) para los iguales (perì toùs ísous) en linaje[509] ((kaì tô, génei) y capacidad (kaì tê, dynámei)” (1284a12-13), Aristóteles se muestra comprensivo con el ostracismo. Esta medida, consistente en la expulsión de la ciudad (en fin, en la privación de la ciudadanía), se aplica, tanto en los regímenes desviados (mirando “por el interés particular, pròs tò ídion” 1284b5) como —según se subraya— en los regímenes rectos (atendiendo “al bien común, tò koinòn agathòn” 1284b6), a “aquellos que parecen (toùs dokoûntas) sobresalir (hyperékhein) en poder (dynámei) por la riqueza (dià ploûton) o las relaciones (è polyphilían) o cualquier otra fuerza política (é tina állen politikèn iskhỳn)” (1284a20-21).

En concreto, Aristóteles sostiene que “la defensa (ho lógos) del ostracismo (perì tòn ostrakismón) sobre la base de reconocidas preeminencias (katà tàs homologouménas hyperokhàs) tiene (ékhei) una cierta justicia política (ti díkaion politikòn)” (1284b15-17). Ahora bien, incluso considerándolo una medida políticamente correcta, Aristóteles recomienda otro tratamiento, la política preventiva: atajar el problema, resolverlo antes de que se produzca, poniendo los medios para impedir surgir esas “preeminencias” y evitar recurrir al ostracismo. Conviene no olvidar que con frecuencia el ostracismo obedece “al interés particular (idía, symphérei)” (1284b23), resultando en este caso solo justo (en la medida de su justeza) en la perspectiva de la justicia imperante (los intereses particulares campantes) “en las desviaciones (en taîs parekbebekuíais politeíais)” (1284b22-23)... y siendo, por tanto, “absolutamente injusto (oukh haplôs díkaion)” (1284b24-25).

Sobre la destinación —el destinatario: el sujeto-objeto— de la legislación, vuelve el filósofo en similares términos al versar, en el libro IV, sobre la república (politeía).

Así, en IV/8, a propósito de la “buena legislación (eunomía)”, se señala que esta comprende “tanto la obediencia —obedecer— (tò peíthesthai) a las leyes establecidas (toîs keiménois nómois) como que las leyes obedecidas (toùs nómous) sean buenas (tò kalôs keîsthai)” (1294a4-6), añadiendo a este respecto que ellas pueden ser “las mejores o relativamente (tôn endekhoménon) o en absoluto (haplôs)” (1294a7-9).

---

[509] Como ya antes —un par de veces, en sendas referencias a los “nobles (eugeneîs)”— tímidamente apuntamos, no nos parecería descabellado hacer equivaler este “linaje” a, simplemente, “ciudadanía” (en tanto en cuanto derivada del nacimiento). Sobre la ciudadanía por nacimiento: *Pol.*, III/2 (1275b21-22) y III/5 (1278a27-34).

Más adelante, siguiendo en el libro IV, en los capítulos 11 y 12, Aristóteles vincula la república —entendemos, según lo expuesto en el cap. 11, que este es “el régimen mejor (aríste politeía)” (1295a25)— y la buena legislación al referirlas ambas a la clase media[510], integrada por “los intermedios (hoi mésoi)” entre “los muy ricos (hoi mèn eúporoi sphódra) y los muy pobres (hoi dè áporoi sphódra)” (1295b2-3): así, en el cap. 11, la mejor comunidad política es “la constituida por la clase media (he dià tôn méson)” (1295b35) y se sienta después, en el cap. 12, que “el legislador (tòn nomothéten) debe (deî d’) siempre (aeì) —expresamente, sea la legislación establecida ora oligárquica ora democrática— hacerse (proslambánein) con la clase media (toùs mésous)” (1296b34-36).

III.3.27 Legalidad y gobernación

En IV/1, poco después de asentar que las leyes deben establecerse “en concordancia con los regímenes (pròs gàr tàs politeías)” (1289a13-14), Aristóteles, rozando la paradoja, apunta que a su vez “las leyes (nómoi dè) sin embargo son independientes (kekhorisménoi) de las características (tôn deloúnton) de los regímenes (tèn politeían)” (1289a18-19). Gozan de independencia, en efecto, en cierto sentido: a saber, en tanto en cuanto “según las leyes (kath’ oùs) deben (deî) gobernar (árkhein) los gobernantes (toùs árkhontas) y vigilar (kaì phyláttein) a los transgresores (toùs parabaínontas autoús)” (1289a19-20).

A nuestro entender, lo que aquí se apunta es el principio de legalidad como fundamento y como límite para la gobernación y, consiguientemente, para la jurisdicción. En esquema, el razonamiento vendría siendo así:

1) las leyes facultan a los gobernantes para gobernar;

2) cosa que deberán hacer dentro de la legalidad;

3) a ellos —a los gobernantes— les compete vigilar —i.e., perseguir— las transgresiones;

4) que han de ser castigadas (presumiblemente, por los tribunales competentes) conforme a la legislación vigente.

En suma, las leyes proporcionan el marco en que se ha de desenvolver la acción de gobierno y, correlativamente, el ejercicio de la jurisdicción. En otras palabras, la legalidad

[510] “The Middle Class” (Frank 2005: 163-178).

—el respeto a la ley, su cumplimiento— debe presidir el desempeño de la gobernación y la actuación de la justicia.

Contra lo que podría pensarse de la cita invocada (1289a19-20) —y de nuestra lectura—, Aristóteles no olvida la administración de la justicia ni la incluye, (con)fundiendo ambas, en la función de gobernar. Ahí está hablando de la gobernación en general, no del gobierno en particular. Un poco más adelante, en el cap. 4, resalta la importancia del aparato judicial, diferenciándolo netamente entre las demás "partes" de la(s) ciudad(es). Empero, es sobre todo en el cap. 14 donde establece una diferenciación precisa, que a continuación explora, examinando en detalle los tres "poderes".

Según Aristóteles, pues, "hay tres elementos (tría mória) —en cierto modo, vale decir, "poderes"— en todo régimen (tôn politeiôn pasôn)" (1297b37):

1) el primero, el "deliberativo (tò bouleuómenon)" (1297b41);

2) el segundo, el "ejecutivo (tò perì tàs arkhás)" (1298a1);

3) y el tercero, el "judicativo (tò dikázon)" (1298a3).

El primero tiene que ver con el desempeño de la gobernación, de lo cual se ocupa sustantivamente el segundo, y el tercero es la administración de la justicia.

A su entender, "funcionando estos —o sea, los tres— bien (ôn ekhónton kalôs), necesariamente (anágke) funciona asimismo bien (ékhein kalôs) el régimen (tèn politeían)" (1297b38-39). Y, además, según la organización de estos tres elementos se diferencian los regímenes. A continuación, en el estudio concreto, el estagirita solo considera, minuciosamente, las fórmulas democráticas y oligárquicas y, de paso y al hilo de ambas, las republicanas (y alguna vez las aristocráticas).

III.3.28 Deliberación y gobernación

Por los asuntos sobre los que puede decidir, el elemento deliberativo juega, por así decirlo, un papel "clave" en la gobernación, así como tiene también un cierto peso en la administración de la justicia. En este sentido es, como hemos dicho, un "poder", cuya influencia sobre los otros dos (el ejecutivo y el judicativo) varía según los regímenes. Curiosamente, la democracia, según la forma que tome, es el régimen en el que mejor y

peor se realiza la articulación (la independencia y el equilibrio) de estos tres poderes[511]. La gobernación, en suma, depende del elemento deliberativo, pero este solo gobierna: ora ocasionalmente, pronunciándose sobre los asuntos más relevantes; ora indirectamente, participando en la actividad legislativa.

El estagirita aborda el elemento deliberativo en IV/14, exponiendo los "asuntos comunes —comunitarios— (perì tôn koinôn)" (1298a1) de que es competente y analizando los diferentes procedimientos de constitución y funcionamiento: primero, los democráticos (con los que participan todos) y, después, los oligárquicos (con los que participan algunos), haciendo aún alguna referencia a los republicanos. Finalmente, apunta las diferentes maneras de articular (de con-juntar y contra-pesar), el voto del pueblo y el de las magistraturas en el elemento "deliberativo y soberano (toû bouleuoménou kaì toû kyríou)" (1299a1), en esos tres regímenes.

Para comenzar, Aristóteles enumera los asuntos en los que el elemento deliberativo "es soberano (kýrion d' estì):

1) la guerra y la paz (perì pólemou kaì eirénes);

2) las alianzas y su disolución (kaì symmakhías kaì dialýseos);

3) las leyes (kaì perì nómon);

4) las penas de muerte (kaì perì thanátou), de destierro (kaì phygês)y de confiscación (kaì demeúseos);

5) la elección de los magistrados (kaì perì árkhon airéseos);

6) y la rendición de cuentas (kaì tôn euthynôn)" (1298a3-6).

Ahora bien, sobre estos asuntos pueden deliberar[512] y consiguientemente decidir:

1) o bien, "todos (tò mèn oûn pántas) y de todo (kaì perì apánton) que es lo democrático (demotikón)" (1298a9-10);

2) o bien, "algunos (tò dè tinàs) y de todo (perì pánton) que es lo oligárquico (oligarkhikón)" (1298a35);

---

[511] "Tout se passe en effet comme si le régime où tous les citoyens délibèrent en commun avait la préférence d'Aristote, mais était aussi celui dont il y a le plus lieu de se méfier en raison des terribles exigences qu'il doit satisfaire pour être "droit"" (Labarrière 1993: 247).

[512] En otras palabras, "tienen derecho a deliberar ". Vid. "Rights of Deliberation" (Miller 1995: 166-172).

3) o incluso haber fórmulas combinadas, aristocráticas y republicanas, que el estagirita solo apunta. Verdaderamente, solo se detiene en las soluciones democráticas.

En efecto, según sea la democracia, cabe que deliberen: todos juntos, reunidos en asamblea, o por turno, a través de otras instituciones (como, eminentemente, el consejo). Mas también es posible que el pueblo solo se ocupe de algunos de esos asuntos, quedando los otros al cuidado de magistraturas provistas por elección y/o por sorteo, efectuados entre todos los ciudadanos (por ejemplo, en la democracia ateniense, el consejo y las magistraturas como los contadores, los rectificadores, etc. que figuran en la *Const.At.*). Todavía, la asamblea y las magistraturas pueden tener diferentes papeles (proponer, consultar, escuchar, resolver, etc.) y sus pareceres (su voz y su voto) articularse de diferentes maneras, variando incluso según los asuntos de que se trate.

Situaciones semejantes se darán, en la medida en que participe el pueblo, en las oligarquías, teniendo soluciones diversas. Las soluciones republicanas, yendo a lo contrario y siendo el inverso de las oligárquicas, están próximas a las democráticas, son incluso coincidentes con algunas de ellas. Así, en las repúblicas: "los pocos —la minoría— (hoi gàr olígoi) son soberanos (mèn kýrioi) para rechazar (apopsephisámenoi) mas no lo son (dè où kýrioi) para aprobar (katapsephisámenoi), sino (all') que —esto— se somete (epanágetai) siempre (aieí) a la mayoría (eis toùs pleíous)" (1298b39-99a1). Con ello, se articulan y preservan el criterio de la mayoría y el respeto a la minoría.

En fin, como se puede apreciar en la enumeración de sus competencias, el elemento deliberativo cumple funciones legislativas e incluso algunas judiciales, muy variables según los regímenes. Especialmente importantes resultan, a nuestro entender, las atribuciones legislativas[513] (perì nómon, 1298a5), porque las leyes —según recordamos— comparten con la masa la soberanía.

---

[513] "L'assemblée populaire dispose d'un pouvoir de déliberation sur les lois qu'elle est amenée à promulguer. En revanche, le régime athénien présente d'autres inconvénients qui ont été aperçus par Aristote et dénoncés par Rousseau: il s'agit de la confusion entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, entre le prince et le souverain. Aristote lui-même se fait l'écho de cette confusion: c'est la même assemblée qui décide de la guerre et de la paix, de la reddition de comptes et de la loi" (Vergnières 1995: 269). No compartimos semejantes afirmaciones: aunque los órganos supremos —el consejo, la asamblea— cumplan funciones deliberativas (la asamblea no las tiene ejecutivas) y legislativas, no se da una confusión de poderes; por otra parte, las denuncias o críticas del estagirita se dirigen a fórmulas extremas de democracia.

Ahora bien, la masa solo es verdaderamente soberana en la república y en la democracia. En esta, en sus fórmulas extremas, en la que el pueblo es titular directo y exclusivo del elemento deliberativo existe un riesgo cierto de arbitrariedad y absolutismo. Aristóteles lo destaca enfáticamente —para nosotros, con notoria exageración—, afirmando que esa democracia es "análoga (análogón) a la oligarquía dinástica (oligarkhía, te dynasteutikê,) y a la monarquía tiránica (kaì monarkhía, tyrannikê,)" (1298a32-33).

En las otras variedades democráticas no se da este riesgo de arbitrariedad y absolutismo, porque el pueblo no detenta directamente y en exclusiva, sino también indirectamente (por representación), el elemento deliberativo. Por consiguiente, la asamblea, que reúne a los ciudadanos, comparte con otras instituciones y magistraturas, salidas de entre todos ellos, el poder deliberativo, que verdadera y eminentemente ejerce el consejo,... y por tanto, comparte asimismo la actividad legislativa. Esta —la elaboración o rectificación de las leyes— suele estar en manos de magistrados específicos y la asamblea (y/o el consejo) interviene para —con su voto— aprobar la norma propuesta o la mudanza de alguna o algunas disposiciones de una norma vigente.

III.3.29 El desempeño de la gobernación

Sobre el elemento ejecutivo versa Aristóteles en IV/15. Ahí, estudia las magistraturas: sus nombres y sus formas, sus funciones, su duración y su designación, atendiendo, en general, a las variedades democráticas, republicanas, oligárquicas y aristocráticas. Además de este libro IV, el estagirita vuelve sobre el tema en VI/8, examinando allí, con algún pormenor, las diferentes magistraturas.

En IV/15, después de algunas indicaciones sumarias, se recoge una definición aproximada de magistratura. Estas vendrían siendo aquellos cargos "a los que (hósais) se les encomienda (apodédotai) decidir sobre unas ciertas cosas (bouleústhaí te perì tinôn) y juzgar (kaì krînai) y mandar (kaì epitáxai)"(1299a25-27, eminentemente mandar, "pues ordenar (tò gàr epitáttein) es (estin) lo más propio del gobernante (arkhikóterón)" (1299a27-28). Reitera esta idea, al final de este cap. 15, al señalar como definitorio de las diversas magistraturas "sus específicos poderes (taîs dynámesi tôn arkhôn)" (1300b8), entendiendo por "poder de una magistratura (dýnamin dè arkhês) la autoridad (tèn kyrían)"

que detenta sobre un determinado asunto (1300b9).

En este cap. 15, Aristóteles esboza una reflexión sobre las magistraturas, sobre "cuántas (pósai) son necesarias (anagkaîai) para la existencia de la ciudad (ei éstai pólis)" y sobre "cuáles (poîai) no siendo necesarias (anagkaîai mèn où), resultan útiles (khrésimoi dè) para un régimen bueno (pròs spoudaían politeían)" (1299a31-33). Verdaderamente, no llega a responder estas preguntas, que deja para una indagación posterior. De hecho, estas cuestiones serán retomadas y abordadas en VI/8. Aquí, en IV/15, se contenta con dar algunas indicaciones sobre las magistraturas necesarias, relativamente al tamaño de la ciudad, y sobre su relación (incluso la de alguna no-necesaria) con los regímenes, fundamentalmente la democracia y la oligarquía.

Por una parte, que una ciudad sea grande o pequeña, con muchos o pocos ciudadanos, influirá no solo en el número de las magistraturas, sino también en la relación persona/cargo (es decir, en el acceso y la permanencia en el cargo por parte de los ciudadanos) y en la relación cargo/función (a saber, en la multiplicación o en la especialización de funciones por cada magistratura)[514]. Y, por otra parte, los regímenes marcan diferencias entre las magistraturas, existiendo algunas características e incluso exclusivas de algunos de ellos. En este punto, apunta, con algún detenimiento, tres: "la de las comisiones dictaminadoras (he tôn proboúlon, 1299b31)", que es oligárquica; la del "consejo (boulè, 1299b32)", que es democrática; y las de los inspectores "de niños y de mujeres (paidonómos dè kaì gynaikonómos) y otras magistraturas semejantes (toiaútes epimeleías)" (1300a4-6), que son aristocráticas.

Para explicar "la provisión de las magistraturas (perì dè tàs tôn arkhôn katastáseis)" (1300a9-10), desde su principio (ex arkhês, 1300a10) y según los regímenes, Aristóteles recurre a una combinatoria de factores, con varias formas que, además, pueden ser combinadas[515]. En síntesis se trata de: 1) quién nombra (todos o algunos); 2) entre quiénes se nombra (de entre todos o de entre algunos); 3) y cómo se nombra (por elección o por sorteo). De las combinaciones y recombinaciones resulta un panel de modos de nombramiento de magistrados que abarca las fórmulas democráticas, republicanas,

---

[514] Recuérdese la opinión del filósofo (1273b12-13), a propósito de la concentración de cargos en pocas personas en el régimen de Cartago.

[515] "Rights of Office" (Miller 1995: 172-180).

oligárquicas y aristocráticas.

Estas tres últimas las define practicando sucesivas restricciones en las fórmulas democráticas, que son las más abiertas y las que más abarcan. En ellas, los magistrados se nombran por todos y entre todos (ya sean todos, en ambos casos, en conjunto o por partes), por elección y/o por sorteo. Curiosamente, que no sean "todos juntos (mè pántas áma)" (1300a34), sino que procedan por partes, ya lo considera el filósofo un procedimiento republicano.

Ahora bien, el estudio concreto de las diversas magistraturas queda para VI/8, donde se examinan "las necesarias (tôn mèn gàr anagkaion arkhôn)", sin las que es "imposible (adýnaton) que exista (eînai) la ciudad (pólin)" y "las referidas al buen orden (tôn dè pròs eutaxían) y a la armonía (kaì kósmon)", sin las que es "imposible (adýnaton) que se gobierne (oikeîsthai) bien (kalôs)" (1321b6-8). El propio Aristóteles, después de su exposición y a modo de conclusión, enumera resumidamente "las funciones (perì toúton) de los cargos necesarios (anagkaîai epiméleiaí)" (1322b30). En palabras suyas, serían las siguientes:

1) "las relativas a los dioses (perì tà daimónia);

2) a la guerra (kaì tà polemikà);

3) a los ingresos (perì tàs prosódous) y gastos (kaì perì tà analiskómena);

4) al mercado (kaì perì agoràn), la ciudad (kaì perì to ásty), los puertos (kai liménas) y el territorio (kaì tèn khóran);

5) a los tribunales (perì tà dikastéria), registro de contratos (kaì synallagmáton anagraphàs), ejecución de sentencias (kaì práxeis) y custodia de presos (kaì phylakàs);

6) a la intervención de cuentas (epilogismoùs te), la revisión (kaì exetáseis) y las inspecciones (kaì proseuthýnas) de los magistrados (tôn arkhónton);

7) y finalmente (kaì télos), están (eisi) las relativas (hai perì) a las deliberaciones (tò bouleuómenón) sobre los asuntos públicos (tôn koinôn)" (1322b31-37).

En ese rápido listado[516] recopilatorio faltan, sin embargo, algunas de las magistraturas que el filósofo considera necesarias, y de las que en los párrafos anteriores acaba de hablar. Además, pasan desapercibidas las ramificaciones y multiplicaciones de

[516] Una comparación sumaria con las magistraturas que aparecen en la *Const.At.*: Rhodes 1983: 33.

algunas de las nombradas. Y tampoco es perceptible la importancia o relevancia que, siendo todas necesarias, se atribuye a algunas de ellas. Además, si bien ambas clases forman parte de las necesarias, representan "otra clase de cargos (állo d' eîdos epimeleías)" (1322b18-19), distintos de las "magistraturas políticas (hai mèn oûn politikaì tôn arkhôn)" (1322b17-18), "los relativos a los dioses (he perì toùs theoús)" (1322b19).

Antes, dentro de las magistraturas políticas:

1) Aristóteles destaca, por su dificultad, las "relativas (perì tàs práxeis) a la aplicación y ejecución de penas (tôn katadikasthénton kaì tôn protitheménon)" (1321b41-42) y, junto a estas, las "relativas a la custodia (perì tàs phylakàs) de presos (tôn somáton)" (1322a1) y, luego, destaca, por su jerarquía, las "relativas a la vigilancia (hai te perì tèn phylakèn) de la ciudad (tês póleos) y las dirigidas (hosai táttontai) a los servicios de la guerra (pròs tàs polemikàs khreías)" (1322a34-35).

2) También, dado que casi todos los magistrados "hacen gran uso (diakheirízousi pollà) de los dineros —los fondos— comunes (tôn koinôn)" (1322b8), enfatiza la necesidad de una magistratura "encargada de la inspección (tèn lepsoménen) e intervención (kaì proseuthynoûsan) de cuentas (logismòn)" (1322b9-10). Son los llamados "o inspectores (hoi mèn euthýnous) o revisores (hoi dè logistás) o contadores (hoi d' exetastás) o fiscalizadores (hoi dè synegórous)" (1322b11-12).

3) Por último, estaría "la suprema (he málista kyría) sobre todas (pánton)", aquella "que muchas veces (pollákis) detenta (ékhei) la decisión (tò télos) y la proposición (kaì ten eisphoràn)" o "que ostenta la presidencia (prokáthetai) de la multitud (toû pléthous) allí donde (hópou) es (estin) soberano (kýriós) el pueblo (ho dêmos)" (1322b12-15). De este tipo son, respectivamente, las comisiones dictaminadoras (próbouloi, 1322b16) y el consejo (boulè, 1322b17).

El estagirita hace, aún, una relación de otras magistraturas, "propias (ídiai) de ciudades (pólesin) muy desahogadas (skholastikotérais) y muy prósperas (kaì mâllon euemeroúsais) y además (éti dè) interesadas (phrontizoúsais) en el buen orden (eukosmías)" (1322b37-39), que, junto con las necesarias, nos dan una idea de la amplitud y complejidad con que se concibe la esfera pública y el ámbito político. Estas[517] serían: "las relativas a la

---

[517] En particular, sobre la "*gunaikonomia*" (y los magistrados encargados: los "*gunaikonomoi*") y sobre la "*paidonomia*" (y los magistrados encargados: los

inspección de las mujeres (gynaikonomía)[518], a la vigilancia de las leyes (nomophylakía), a la inspección de los niños (paidonomía), a la dirección de los ejercicios gimnásticos (gymnasiarkhía), a los certámenes gimnásticos (gymnikoùs) y dionisíacos (kaì dionysiakoùs) y a las demás fiestas (theo̱rías) similares (toiaútas)" (1322b39-23a3).

III.3.30 La administración de la justicia

Antes de nombrar, en IV/14, el elemento judicativo (tò dikázon, 1298a3) como uno de los tres elementos (o poderes) de los que consta todo régimen, Aristóteles resalta en el cap. 4 la importancia del aparato judicial.

Según él, una de las partes, "de las muchas (ek pollô̱n merô̱n) de que constan (sýgkeintai)" (1290b39) las ciudades (hai póleis, 1290b38), es la administración de la justicia. Es más, en su opinión, la "administración de la justicia (tò metékhon dikaiosýne̱s dikastikê̱s)" (1291a27) tiene, junto con la "militar (tò polemikòn)" (1291a26) y la "deliberativa (tò bouleuómenon)" (1291a27-28), un carácter primordial y eminente. Primordial, ya que "es necesario (anagkaîon) que haya (eînai) alguien (tina) que haga (tòn apodó̱sonta) y dicte (kaì krinoûnta) justicia (tò díkaion)" (1291a23-24), y eminente, ya que es "más propia (mâllon) de las ciudades (póleo̱n) que las —partes— dirigidas (tô̱n synteinónto̱n) a la satisfacción de las necesidades (eis tè̱n anagkaían khrê̱sin)" (1291a25-26).

Entre esas partes primordiales y eminentes, por cierto, se encuentra el elemento ejecutivo, que también se menciona expresamente: "el funcionariado (tò de̱miourgikòn) y los que sirven en las magistraturas (tò perì tàs arkhàs leitourgoûn)" (1291a34-35). Constituye, esta, la octava y última de las partes indicadas. Entre ellas, el aparato judicial aparece sumariamente definido como el "que juzga (krînon) acerca de lo justo (perì tô̱n dikaío̱n) entre los que disputan (toîs amphisbe̱toûsin)" (1291a39-40). Pues bien, tras

"*paidonomoi*"), vid. Nagle 2006: 253-259.

[518] "The office of inspectors of women seems to us oppresive, but Aristotles mentions it as an optional office, not found in democracies (*Z* 8, 1323 a 3-4). In his own ideal state, inspectors of children are mentioned (*Pol. H* 17), but not inspectors of women" (Sorabji 1990: 269).

enumerar esas partes, Aristóteles recuerda que “es menester (deî) que todas ellas (taûta) existan (genésthai) en las ciudades (taîs pólesi)” y, asimismo, que todas ellas han de “funcionar (genésthai) bien (kalôs) y justamente (kaì dikaíos)” (1291a40-41). La justicia, por tanto, tiene un lugar central y un papel regulador. Se trata, en este punto, eminentemente de la legalidad (es decir, de la justicia como legalidad: leyes justas), pero no solo: el estagirita incluye “la virtud (aretês) política (tôn politikôn)” (1291b1-2) —por tanto, entre ellas, la justicia—, necesaria también para el buen funcionamiento de las instituciones.

Ahora bien, hasta el cap. 16 no aborda, en un estudio concreto, el aparato judicial: “los tribunales (perì dikasteríon)” (1300b13). Allí, de modo sucinto, versa, primero, de sus clases y funciones y, después, de su composición y nombramiento. En este punto, alude otra vez a las variedades democráticas, oligárquicas e incluso republicanas y aristocráticas[519].

Primero, pues, expone las “clases de tribunales (eíde dikasteríon)” (1300b19), definidas por “aquellas cuestiones (perì ôn) sobre las que resuelven” (1300b17). Serían, en palabras del estagirita, (unos) ocho los tribunales. El número es aproximado, pues nuestro autor señala la existencia de combinaciones y desdoblamientos en algunos de ellos. Es el caso, por ejemplo, de aquellos tribunales que entienden, respectivamente, “de homicidios (tò te phonikòn)” y “de extranjeros (kaì tò xenikón)” (1300b24). Expresamente, registra: “del de homicidios (phonikoû mèn)” (1300b24), cuatro formas; y, “del de extranjeros (toû dè xenikoû)” (1300b31), dos formas.

Los ocho tribunales son los siguientes:

1) el “de cuentas (euthyntikón)” (1300b19-20);

2) el de “los (tis) que cometen (adikeî) delitos (ti) contra la comunidad (tôn koinôn)” (1300b20);

4) el de “todo lo que —cuanto— (hósa) va (phérei) contra la constitución (eis tèn politeían)” (1300b20-21);

5) el “sobre las (hósa) querellas (amphisbetoûsin) acerca de las penas (perì zemióseon” (1300b22);

6) el “de contratos privados importantes (perì tôn idíon synallagmáton kaì ekhónton

[519] “Judicial Rights” (Miller 1995: 180-182).

mégethos)” (1300b22-23);

7) los mencionados: el “de homicidios (tò te phonikòn)” y el “de extranjeros (kaì tò xenikón)” (1300b24);

8) y el “de contratos menores (perì tô̲n mikrô̲n synallagmáto̲n)” (1300b32-33).

Ahora bien, dejando al margen los dos últimos (los relativos a los extranjeros y el relativo a los contratos menores), Aristoteles hablará en adelante, en este cap. 16, solo de los que llama “políticos (politikô̲n)” (1300b37), es decir, a nuestro entender, los que afectan internamente, y eminentemente, a la vida de la ciudad. Según apunta, si estos tribunales “no funcionan (mè̲ ginómeno̲n) bien (kalô̲s), se producen (gínontai) disensiones (diastáseis) y revoluciones (hai kiné̲seis) en los regímenes (tô̲n politeiô̲n)” (1300b37-38).

Pues bien, podrán integrar esos tribunales, por elección y/o por sorteo, todos o solo algunos y, ellos, tratar de todo o solo de algunas cuestiones. Y un mismo tribunal puede componerse según los diferentes modos. Es decir: tener miembros nombrados de entre todos, otros de entre algunos e incluso otros procedentes de ambos grupos (de la totalidad y de una parte) de los ciudadanos; y ser nombrados, sus miembros, tanto por elección o por sorteo como por ambos procedimientos. Resumiendo, simplificadamente, los modos (trópous, 1301a10) que pueden tomar los tribunales (tà dikasté̲ria, 1301a11), Aristóteles califica:

1) de “democráticos (de̲motikà), los de entre todos (ek pánto̲n) y acerca de todo (perì pánto̲n)”;

2) de “oligárquicos (oligarkhikà), los de entre algunos (ek tinô̲n) y acerca de todo (perì pánto̲n)”;

3) y de “aristocráticos (aristokratikà) y republicanos kaì politikà), los de —miembros nombrados— unos de entre todos (tà mèn ek pánto̲n) y otros de entre algunos (tà d’ ek tinô̲n)” (1301a11-15).

En cuanto al desarrollo de las actuaciones de los tribunales, solo encontramos, en la *Pol.*, algunas indicaciones. Parece obvio, por todo lo que en general se dice de las leyes y, otrosí, por lo que en concreto se afirma, en II/9, del eforado espartano (y se reitera en II/10, de los ancianos cretenses), que la actuación judicial deberá estar presidida por el principio de legalidad. Esta conclusión se halla refrendada ampliamente, y rotundamente,

en la *Ret.*, donde además se encuentran valiosos apuntes[520] sobre el desarrollo de los juicios. Sobre estos y los tribunales informa, también con amplitud y con detalles, la *Const.At.* (en especial, 63-69). Curiosamente, en la *Pol.*, sí se encuentran referencias, en VI/8, a la ejecución de las sentencias y aplicación de las penas.

En la *Ret.*, en I/1, queda muy claro que han de ser las leyes las que fijen las reglas por las que han de discurrir los juicios y de las cuales ha de servirse el juez. En palabras suyas, "corresponde a las leyes bien establecidas (toùs orthô̲s keiménous nómous), cuanto (hósa) sea posible (endékhetai), determinar (diorízein) todo (pánta), y dejar (kataleípein) lo menos posible (elákhista) a aquellos que juzgan (epì toîs krínousi)" (1354a32-34). Consiguientemente, no les toca, a aquellos que pleitean, más que "mostrar (toû deîxai) el hecho (tò prâgma)" (1354a28), aquello que se somete a la consideración y a la calificación judicial. Ahora bien, todo esto es una operación compleja[521].

En la *Pol.*, el filósofo rubrica el principio de legalidad en su crítica a los regímenes de Esparta (II/9) y de Creta (II/10). Así, de los éforos espartanos dice que juzgan "según su propio criterio (autognó̲monas)" y deberían "juzgar (krínein) de acuerdo con normas escritas (katà grámmata) y leyes (kaì toùs nómous)" (1270b29-31). Crítica que asimismo

---

[520] "Individualization of Law" (Hamburger 1971: 66-105).

[521] En síntesis, se trata de examinar si se cometió, o no, injusticia, calificándola si la hubiere, para establecer la correspondiente punición. Según se dice en I/10, "cometer injusticia (tò adikeîn)" consiste en "hacer daño voluntariamente (tò bláptein hekónta) y contra la ley (parà tòn nòmon)" (1368b7-8). Por tanto, habrá que verificar la existencia de daño, de voluntariedad en el agente y de un precepto vulnerado. Tal es, esquemáticamente, el procedimiento para determinar la existencia de los delitos (adiké̲mata, 1374b9). Que, en la práctica, comporta un proceso complejo de demostración, por parte de la acusación y la defensa, ante el correspondiente tribunal.

En ese proceso, las partes pueden argumentar, y contra-argumentar, aduciendo para su examen ante el tribunal: las causas y móviles de la actuación (I/10&11); las disposiciones del agente y de la condición y disposiciones del paciente (I/12); las leyes transgredidas y el alcance del daño (la víctima, la comunidad) (I/13); e, incluso, la ponderación de la gravedad del delito (I/14). Y, aún, completan ese proceso de demostración y juicio, otros argumentos, los específicos —o propiamente— forenses, que el estagirita llama "no técnicos (atékhno̲n)" (1375a22). Son: "las leyes (nómoi), los testigos (mártyres), los pactos (synthê̲kai), las confesiones (básanoi) y el juramento (hórkos)" (1375a24-25). Todos estos, junto con aquellos otros (los retóricos o técnicos), son los argumentos de que cabe valerse ante el tribunal, mas también aquellos elementos procesales que al tribunal, por sí mismo, le toca examinar o le cabe emplear.

dirige a los ancianos cretenses (1272a38-39).

Por otra parte, en cuanto al sistema y actuación de los tribunales, Aristóteles, en *Pol.* II/8, en la exposición (1268a1-15) y rechazo (1268b4-22) de las propuestas al respecto de Hipódamo de Mileto, asume la legislación vigente en la democracia ateniense[522]. Según sabemos en pormenor por la *Const.At.* (en especial, 63-69), y se reitera puntualmente en la *Pol.*, se trata de tribunales —de jurados— "populares". Los jueces deciden por votación, estimando la conformidad —o la mayor o menor conformidad— de la demanda a la ley, según su propio criterio. O sea, según su propia virtud... por tanto, según su propia justicia (... no ajena a la ley).

En consecuencia, la resolución judicial debe dimanar de la justicia, lo que no significa apartarse de la ley. Al contrario. En este sentido, en la *Ret.*, en I/9, se define la justicia como "la virtud (aretè) según la que cada uno (hékastos) tiene (ekhousi) lo propio (tà hautôn) y según la ley (hôs ho nómos)" (1366b9-10). Estas referencias, a lo de uno y otro y a lo legal, se mantienen en la definiciones ofrecidas en la *Étc.Nic.*, en V/1. Por otra parte, aunque es más propia del arbitraje que del juicio, también en este cabe la equidad[523].

En fin, las últimas instituciones que intervienen en la administración de la justicia son aquellas magistraturas encargadas de la ejecución de sentencias y de la aplicación de penas, de las que se habla en la *Pol.*, en VI/8. Pues bien, como ahí recuerda Aristóteles, "nada vale (oudèn óphelos) que haya (gínesthai mèn) juicios (díkas) sobre qué es justo (perì tôn dikaíon), si estos (taútas dè) no alcanzan (mè lambánein) el fin (télos)" (1322a5-6), es decir, "si sus sentencias (práxeon) no se ejecutan (mè gignoménon)" (1322a7-8). Ahora bien, dada la dificultad de esta función (a saber, por lo odiosa que resulta), Aristóteles es

[522] Simpson no opina lo mismo: "Aristotle cannot, therefore, be understood as being simply in favor of juri courts as opposed to trial by official (for he was not simply in favor of democracy, or even polity)" (Simpson 1998: 107n73).

[523] En términos generales, en la *Ret.* se entiende la equidad (epieikès) como "lo justo (tò díkaion) más allá de la ley escrita (parà tòn gegramménon nómon)" (1374a26-27). Y, más en concreto, consiste, esencialmente, en "mirar (skopeîn): no a la ley (mè pròs tòn nómon), sino al legislador (allà pròs tòn nomothéten); no a la letra (mè pròs tòn lógon), sino a la intención —la mente— del legislador (allà pròs tèn diánoian toû nomothétou); no al hecho (mè pròs tèn prâxin), sino a la intención —la decisión— (allà pròs tèn proaíresin); no a la parte (mè pròs tò méros), sino al todo (allà pròs tò hólon); y no cómo es alguien —el acusado— ahora (medè poîós tis nŷn), sino cómo era siempre (allà poîós tis ên aieì) o la mayoría de las veces (epì tò polý)" (1374b11-16).

partidario de que sea independiente de los tribunales, de las instancias que dictan la resolución, y llevada a cabo por varias magistraturas. Tal es, a su entender, la manera de asegurar que "más —y mejor— (mâllon) se cumplan —lleguen a término— (lé̱psontai télos) las sentencias (hai práxeis)" (1322a16).

III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia

La concepción de la justicia que, al hilo de las indicaciones plasmadas en la *Pol.*, hemos ido desgranando y componiendo tiene una validez —una efectividad, una eficacia— política limitada y, al mismo tiempo, expansiva. Es decir, el concepto de justicia y los principios políticos expuestos solo cuajan propiamente en un régimen: la república (y preferentemente, a nuestro entender, en la república democrática)[524]. La perspectiva de la justicia absoluta es, como hemos visto, la que corresponde al régimen mejor[525]. Sin embargo, en sentido lato, ese concepto y esos principios también le van bien a la democracia y, en menor medida, a la oligarquía. Con mayor razón, entonces, se acercará a esos requisitos la aristocracia.

En otras palabras, este complejo canon de justicia implica: por una parte, una reducción de las formas justas (monarquía, aristocracia y república) a una, la república[526]; habiendo sin embargo, por otra parte, otros regímenes más o menos justos, que en algunas de sus modulaciones pueden resultar al cabo preferibles, entre otras razones por su mayor

---

[524] Incluso un autor como Mulgan, que se queda con la *polity* y contempla la democracia como mal menor, atribuye a aquella —la *polity*, la república— rasgos de la democracia: "Practicable Preferences" (Mulgan 1986: 102-115).

[525] Con respecto al "régimen mejor", es digna de ser recogida la sugerencia terminológica, "régimen (más) justo", apuntada por Wolff, que titula, su análisis del libro III de la *Pol.*, "À la recherche du juste régime" (Wolff 1997: 83-123). Por tanto, mejor régimen o régimen justo.

[526] Simpson practica una super-reducción: así, de la soberanía de la masa y el imperio de la ley, concluye que "Aristotle has thus answered the objections and shown that polity, or rule by a virtuous multitude, is possible and, in principle, correct" (Simpson 1998: 169). Semejante restricción, a "una multitud virtuosa", va a más, ya que esta debe estar regida por "una clase media definida en términos de virtud": "Hence the rule of law is what makes and keeps the regime polity, but these laws are correct because they accord with the principle of polity, namely control by the virtuous middle" (Simpson 1998: 171).

realizabilidad (exactamente, por su efectiva viabilidad). Es lo que acontece, en nuestra opinión, con la democracia, que en alguna de sus formas reales está muy próxima y/o resulta muy "aproximable" a la república democrática[527]. En resumen, en principio cabiendo perfectamente solo en la república, el concepto y los principios de justicia expuestos los encontramos al final, imperfectos mas realizados, en la democracia[528]... y esparcidos un poco por todas partes.

En *Pol.* III/17, Aristóteles supedita la preferibilidad del gobierno republicano a una condición sociológica: las posibilidades estructurales de la composición y de articulación de la ciudad. En síntesis, la república no es factible en todas las poblaciones: según sea la base social resultan preferibles otros regímenes. Ahí, primero, apunta que el imperio de la ley y la soberanía de la masa y los principios semejantes tienen una validez empíricamente limitada, pues son solo aplicables y, por tanto, válidos en aquellos grupos —"pueblos, masas (plê̱thos)" (1288a12)— que satisfacen las condiciones (de posibilidad) del gobierno republicano. Y ahí mismo, después, señala que para otros, que caracteriza sumariamente, lo conveniente y lo justo —dada la naturaleza de los "pueblos o masas (plê̱thos)" (1288a8; 10)— son la realeza y la aristocracia[529]. El mejor régimen es, pues, relativo a esas circunstancias.

Por otra parte, en IV/11, se constata la escasa vigencia y viabilidad de la república: "el régimen (tè̱n politeían) intermedio (mése̱n) no existió (gínesthai) nunca (me̱dépote), o pocas veces (è̱ oligákis) y en pocas ciudades (kaì par' oligois)" (1296a37-38), afirma Aristóteles. Y a la par destaca la fortuna de aquellos regímenes cuya "mezcla (míxis)"

---

527 "Aristote et la démocratie" (Aubenque 1993b: 255-264). Destaco, por clarificador, este pasaje: "Mais l'essentiel est qu'Aristote attribue à la *politeía*, qui est donc la forme légitime du gouvernement de la multitude, la plupart des traits que nous attribuons, et que les Grecs attribuaient déjà, à la démocratie" (Aubenque 1993b: 257).

528 A tal conduce, por ejemplo, según Wolff la asunción y defensa del principio de soberanía popular: a la democracia (Wolff 1997: 106-109, 122-123). En su opinión, la filosofía política del estagirita coincidiría, en no poca medida, con lo que cabría denominar "la philosophie spontanée de la démocratie" (Wolff 1997: 122).

529 Simpson lee esa escala exactamente en sentido contrario, pues, en su opinión, "polity is a correct regime (so it is nobly constitued) but not the best regime (so it is not as nobly constitued as kingship and aristocracy)" (Simpson 1998: 295).

(1293b34) es la república[530]: las democracias y oligarquías[531]. Ambas conocen varias formas: las más próximas a la república serán las mejores. Pues bien, para el filósofo, estas, después del régimen mejor (el intermedio)[532], constituyen el régimen mejor. Es lo que acontece, más propiamente, con algunas democracias[533]; pues las oligarquías, de mejorar, más bien tienden a aproximarse a la aristocracia. De ahí, de las limitaciones y expansiones de la república, la limitada efectividad mas la expansiva eficacia del canon de justicia asociado.

No está de más recordar, en este punto, que en la *Ret.*, en I/8 (1365b30-66a6), no figura la república entre las formas de regímenes: tal vez por estimarla solo posible mas inexistente, o tal vez —a nuestro entender, más probablemente— por considerarla —dada su notoria proximidad— incluida en la democracia. En ese contexto, además, la aristocracia "parece" el mejor régimen. "Parece": dicho esto con toda precaución, pues no excluye que otros, como la realeza y la democracia, también sean buenos.

Por otro lado, en aquellas páginas de la *Pol.*, en IV/11, el criterio propuesto del mejor régimen (la proximidad a la república) se somete a la ponderación de las circunstancias (pròs hypòthe̲sin) (1296b9), "porque (hóti) con frecuencia (pollákis), aún siendo (oúse̲s) un régimen (álle̲s politeías) preferible (hairetoo̲téras), nada (oudèn) impide (ko̲lýei) que a algunos (eníois) les convenga (symphérein) más (mâllon) tener (eînai) otro (hetéran) régimen (politeían)" (1296b10-12). Otra vez, pues, se apunta la relatividad, y se subraya

530 "De la *politeia* como forma de gobierno dice que "es una mezcla de oligarquía y democracia", de modo que, sorprendentemente, la unión de dos formas malas puede producir una forma buena" (Ruiz Miguel 2002: 44).

531 "Es posible que esto deje insatisfechos a los amantes de la retórica del "régimen ideal". Pero tal retórica —si es que efectivamente la hay y no está más bien en la mente de quienes buscan hallarla a cada paso— coexiste a lo más con muy serias reticencias acerca de tal tipo de régimen y con un modo de pensar decididamente orientado a lo que hay y es factible" (Samaranch 1991: 215-216).

532 Cfr. "mesopoliteía"(Rus 2005: 241-242).

533 "... le "gouvernement du milieu", qu'on l'appelle "politie" ou "démocratie", est la plus "excellente" des constitutions: non parce qu'il est plus que d'autres le gouvernement des classes moyennes ou une forme moyenne de gouvernement, mais parce qu'il ouvre et mantient ouvert un espace, un "milieu", celui de la parole et des biens échangés, de l'expérience partagée, des aspirations communes" (Aubenque 1993b: 264).

la importancia de atender a la misma, a la vista y en función de lo concreto y lo específico[534].

Por todo eso, tal como se afirma en IV/1, resulta que “tanto al buen legislador (tòn agathòn nomothéten) como al verdadero político (tòn hos alethôs politikón)” (1288b27), les interesan:

1) no solo “los mejores regímenes en absoluto (tèn kratísten te haplôs) y según las circunstancias (tèn ek tôn hypokeiménon arísten)” (1288b25-26);

2) sino asimismo “el posible —por la vía de la reforma— según el existente (tèn ex hypothéseos)” (1288b28).

De ahí que, como a continuación se pormenoriza en IV/2, sea preciso estudiar, no solo “los tres justos (treîs mèn tàs orthàs politeías)” (1289a27) y “las tres desviaciones (treîs dè tàs toúton parekbáseis)” (1289a28), sino también las clases de cada uno, con sus caracteres y sus condiciones, así como su conservación y destrucción. Este realismo, la conjunción del posibilismo y la atención al detalle, tiene como consecuencia la revalorización de la democracia.

Por tanto, nuestra aproximación a la justicia en la *Pol.* debe completarse con el estudio de los regímenes (en especial, la democracia)[535], atendiendo a su funcionamiento, conservación y destrucción. En suma, debemos proseguir nuestra indagación, incidiendo y ahondando en lo político: contemplando en nuestro estudio la construcción política y el juego político.

Ese estudio deberá contribuir —querríamos, por nuestra parte, que contribuyese— a esclarecer y/o matizar un par de puntos. A saber: el papel estructural (jurídico-institucional) y la función vertebral (fundamental-basilar), atribuidas a la justicia en la política, según hemos ido subrayando en nuestra exposición. Sin estas aclaraciones, la concepción aristotélica diseñada en nuestra lectura podría tal vez parecer: por un lado,

---

[534] “Aristóteles se hace demócrata con los demócratas, monárquico, aristocrático, oligárquico con cada uno de ellos, e incluso busca suavizar la tiranía. Es una visión ecuánime y realista, en la que parece decirnos: hay muchos regímenes, por muchas causas. Cada uno de ellos aparece, se conserva y desaparece de muchos modos, en tiempos y circunstancias distintas: no tratemos de eludir esa pluralidad. La ciencia política debe conocer todo esto y aplicarse a mejorar lo que hay” (Rus 2005: 240).

[535] Mulgan 1991: 307-322.

marcadamente legalista-constitucionalista, si se olvida que el acento recae, no solo en la institución jurídica, sino además en la construcción política; por otro lado, marcadamente idealista-moralista, si se olvida que el acento recae, al mismo tiempo que en los fundamentos filosóficos, en el juego político[536]. Obviamente, queremos esquivar semejantes equívocos, evitando ambos extremos (ese legalismo y ese moralismo)[537].

Prosigamos, pues, con el examen de la democracia y en general de los regímenes, atendiendo a su funcionamiento, conservación y destrucción. En todo ello ocupa un lugar central la justicia.

III.3.32 Democracia y justicia

La "justicia democrática (tò díkaion tò demotikòn)" (1317b3), según consta en VI/2, es "tener (ékhein) la igualdad —lo igual, lo mismo— (tò íson) según el número —o sea, cuantitativamente— (katà arithmòn) y no (allà mè) según el mérito (kat' axían)" (1317b3-4). De esta concepción de la justicia, derivada de que "el fundamento (hypóthesis) de la democracia (tês demokratikês politeías) es la libertad (eleuthería)" (1317a40-41), se siguen dos importantes consecuencias.

La primera, ya que todos han de tener políticamente (i.e., en el régimen) lo mismo[538], es que "la masa (tò plêthos) necesariamente (anagkaîon) es (eînai) soberana (kýrion)" (1317b5), cosa que se traduce en que "aquello (hó ti) que es aprobado (àn dóxe) por la mayoría (toîs pleíosi) eso (toût') es (eînai) el fin (télos) y eso (kaì toût') es (eînai) lo

[536] En este sentido: "We saw above that citizens are the source of their laws and that polity's laws are oriented toward its constitution. This is not meant to reproduce by way of an opposition between citizen and constitution the usual opposition between the rule of men and the rule of law. It is the every day practice of law on the part of a polity's phronetic citizens and politikoi rulers that makes (or unmakes) its laws, and lawfulness is guided by a polity's proper constitution even as laws themselves and lawfulness —understood as practices of good citizenship— preserve that constitution" (Frank 2005: 135).

[537] Estos rasgos son marcados, no pocas veces, por los estudiosos. Por ejemplo, en las conclusiones de Hamburger (Hamburger 1971: 175-179).

[538] Según Leyden, "now in a democratic constitution there would be less differentiation and less social stratification; hence the problem of equalising the different should diminish accordingly" (Leyden 1985: 60).

justo (tò díkaion)" (1317b5-7).

Otra consecuencia, la segunda, de la igualdad en la libertad, es "vivir (tò zên) como (hos tis) uno quiere (boúletai)" (1317b11-12), lo que políticamente se sustancia en "ser gobernado (tò hen árkhesthai) y gobernar (kaì árkhein) por turno (mérei)" (1317b2-3). Esto supone, obviamente, un importante límite al ejercicio de la soberanía, que deberá siempre respetar la libertad individual[539].

Otro límite deben ser las leyes, como Aristóteles enfatiza con reiteración, al hablar, en IV/4 y IV/6, de las diferentes clases de democracia[540]. Además, las leyes constituyen, como hemos dicho, la única manera de hacer efectivos esos dos principios: la soberanía de la multitud y la reversibilidad de la gobernación.

Ahora bien, según consta en VI/2, la prevalencia del número implica que "en las democracias (en taîs demokratíais), al ser (gàr eisi) más (pleíous), los pobres (toùs apórous) son (eînai) más poderosos (kyriotérous) que los ricos (tôn eupóron)" (1317b8-9), pudiendo estos —por tanto— resultar aplastados (probablemente, desposeídos) por el —soberano— "parecer de la mayoría (toîs pleíosi dóxan)" (1317b9-10). Esta cuestión, ya antes reiteradamente aludida, se trata después en el cap. 3; sin embargo, aún en el cap. 2, encontramos una matización destacable.

Antes, el estagirita repasa sumariamente las instituciones democráticas (magistraturas, tribunales, asamblea y consejo), caracterizadas por la participación masiva y la retribución dineraria. Luego, al final del cap.2, tras recordar que la justicia democrática es que "todos (hápantas) tengan (ékhein) la igualdad (tò íson) numérica (kat' arithmón)" (1318a5), él precisa que "lo igual (íson) es que no gobiernen (tò medèn árkhein) más (mâllon) los pobres o los ricos (toùs apórous hè toùs eupórous), ni (medè) sean (eînai) soberanos (kyríous) unos solos (mónous) sino todos (allà pántas) por igual numéricamente (ex ísou kath' arithmón)" (1318a6-8). Así, y entonces, existirían "en el régimen (tê, politeíą) la igualdad (tén t' isóteta) y la libertad (kaì tèn eleutherían)" (1318a9-10).

---

[539] "It is arguably possible, indeed, to read Aristotle as sympathetically envisioning democracy as "a set of possibilities" in which the development of individual virtue could play a critical role in politics" (Balot 2009: 276).

[540] Cfr. "Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld" (Eucken 1990: 277-291) y "Comments on Christoph Eucken" (Irwin 1990b: 292-295).

La realización de la igualdad (tò íson, 1318a11) presenta importantes dificultades. Entre ellas, el filósofo señala, en el cap. 3, la tensión entre los pobres y los ricos y, consiguientemente, examina las soluciones democráticas y oligárquicas.

De entrada, lo justo (díkaion) es, según los demócratas (hoi demotikoì), el "parecer (hó ti àn dóxę) de la mayoría (toîs pleíosin)" y, según los oligarcas (hoi d' oligarkhikoì), el "parecer (hó ti àn dóxę) de la mayor riqueza (tę pleíoni ousíą)" (1318a19-20). Pues bien, para Aristóteles ambas posiciones encierran, además de "desigualdad (anisóteta), injusticia (adikían)" (1318a22): en efecto, la justicia, por un lado, "si es el parecer (hó ti àn) de los pocos (hoi olígoi), entonces será tiranía (tyrannís)" (1318a22-23) y, por otro lado, "si es el parecer (hó ti àn) de los mayores en número (hoi pleíous kath' arithmón), entonces confiscarán injustamente (adikésousi demeúontes) lo de los ricos y pocos (tà tôn plousíon kaì elattónon)" (1318a25-26).

Al intentar evitar esos dos extremos, el estagirita no resuelve, aquí, definitivamente esa disyuntiva: de entrada, opta, matizándola, por la solución democrática y, luego, corrigiéndola, incorpora la solución oligárquica. Así, nuestro autor estatuye que "deberá prevalecer (kýrion ésto)": en principio, "lo que parezca a ambos —i.e., a los pobres y a los ricos—(hó ti àn amphotérois dóxę) o a la mayoría (è toîs pleíosi) —de los pobres y de los ricos—" (1318a31-32); mas, "habiendo opiniones contrarias (eàn dè tanantía dóxę), lo que parezca (hó ti àn) a la mayoría cuya propiedad sea mayor (hoi pleíous kaì ôn tò tímema pleîon)" (1318a32-33).

Obviamente, en esta segunda cláusula el criterio de la (mayor) propiedad anula el principio de la mayoría numérica, con lo cual, si ponemos esta segunda cláusula al mismo nivel que aquella otra primera, resulta también anulado lo establecido en la primera cláusula. A nuestro entender, sin embargo, esta segunda cláusula debe ser entendida solo como una corrección de la primera, tendente a salvaguardar —cuando no hay mayoría— los derechos de las minorías (en este caso, las económicamente poderosas). Que, al contrario, tampoco podrán hacer valer sus decisiones contra la mayoría numérica.

Estaríamos pues, en nuestra opinión, ante una solución republicana, en línea con lo sostenido en IV/14. En efecto, según allí se dice, en las repúblicas: "los pocos —la minoría— (hoi gàr olígoi) son soberanos (mèn kýrioi) para rechazar (apopsephisámenoi) mas no lo son (dè où kýrioi) para aprobar (katapsephisámenoi), sino (all') que —esto— se

somete (epanágetai) siempre (aieí) a la mayoría (eis toùs pleíous)" (1298b39-99a1). De esta manera, en consecuencia, se conjugan dos principios o reglas: el primado de la mayoría y el respeto a la minoría.

En VI/3, en el conflicto con la mayoría, Aristóteles subraya el valor de la minoría. De cualquier minoría, pues lo que valora es, en general, la posición de aquellos que se encuentran en minoría, frente a los que gozan del poder. En palabras suyas, "los —que son— más débiles (hoi hé̠ttous) siempre (aeì) buscan (ze̠toûsi) la igualdad (tò íson) y la justicia (kaí tò díkaion), mientras que los —que son— más fuertes (hoi dè kratoûntes) no se preocupan nada (oudèn phrontízousin) por ellas" (1318b4-5). Y registra la dificultad, en la teoría y "en la práctica", de resolución del conflicto. En efecto, según él, "por muy difícil (pány khalepòn) que sea (kàn ê̠,) hallar (eureîn) la verdad (tè̠n alé̠theian), acerca de la igualdad y de la justicia, es más fácil (rhâ̧on) encontrarla (tykheîn) que persuadir (è̠ sympeîsai) a aquellos que están en condiciones (toùs dynaménous) de abusar (pleonekteîn)" (1318b2-4). Obviamente, este peligro existe, al máximo, cuando prevalecen las formas tumultuarias en la democracia.

III.3.33 Democracias

Al hilo de la exposición de las clases de democracias, en VI/4, encontramos algunos significativos apuntes para atajar los excesos (del gobierno) de la multitud.

El primero es la importancia de los controles para gobernar con justicia. "Es (estín) conveniente (symphéron)", en palabras del estagirita, "depender de otros (tò gàr epanakrémasthai) y no (mè̠) poder hacer (exeînai poieîn) todo (pân) lo que a uno le parezca (hó ti àn dóxe̠,)" (1318b38-39). Tal cosa sucede en aquellas democracias en que el pueblo, pudiendo hacerlo, no participa casi en la gobernación: es decir, no asiste mucho a la asamblea ni aspira tampoco a las magistraturas.

Así se comportan, según Aristóteles, los (pueblos de) campesinos y (de) pastores. En suma, "para algunos pueblos (eníois de̠mois)" (1318b23) o, cuando menos, "para la mayoría (toîs polloîs)" (1318b26) es suficiente con "tener el poder (kýrioi ô̠sin) de deliberar (toû dè bouleúesthai)" (1318b25) y "tener el poder (tò kyríous eînai) de elegir y de pedir cuentas (toû helésthai kaì euthýnein)" (1318b21-22) a los magistrados. En esas

democracias, sin embargo, los magistrados “gobernarán (árxousi) con justicia (dikaíos) por tener que rendir cuentas a otros (dià tò tôn euthynôn eînai kyríous hetérous)” (1318b37-38).

En cualquier caso, el parecer de la mayoría debe tener el contrapeso de las leyes[541]. Con matices según las variedades, esto es imprescindible y constante en todas las (clases de) democracias, resultando sin embargo sobremanera importante en la más participativa.

En efecto, según se asienta en este cap. 4, esta democracia “no (oúte) se mantiene (diaménein) fácilmente (rhá,dion) si no está bien ordenada (eû sygkeiménen) por las leyes (toîs nómois) y por las costumbres (kaì toîs éthesin dè)” (1319b3-4). Más exactamente, luego en el cap. 5, al resaltar la necesidad de “establecer (titheménous) leyes (toioútous nómous) tanto escritas (kaì toùs gegramménous) como no escritas (kaì toùs agráphous)” (1319b40-1320a1) para la seguridad (tèn aspháleian, 1319b39) del régimen, Aristóteles alude expresamente a las confiscaciones demagógicas, insistiendo en la necesidad de “refrenarlas (pròs taûta antipráttein)” (1320a6), legislando oportunamente.

También hablando de las clases de democracias, antes, en el libro IV, versa el estagirita sobre la relación —medular— entre este régimen y la legalidad. En palabras suyas, las democracias pueden tomar múltiples formas[542]: conoce cinco variedades, una quintuplicada forma (eîdos, 1291b39), en el cap. 4; y registra cuatro especies, cuatro formas (eîde, 1292b22), en el cap. 6. También en VI/4 aparecían cuatro (tettáron, 1318b6), en algún punto semejantes mas diferentes a las anteriores.

Sin embargo, (todas) esas formas pueden ser (re)clasificadas, esencialmente, en dos tipos[543], atendiendo a dos vectores: la participación del pueblo y el imperio de las leyes. En consonancia, habría esencialmente dos tipos de democracias. Por un lado, estarían aquellas en las que la participación es *de iure* o, sobre todo, *de facto* restringida y, en consecuencia, imperan las leyes: las democracias constitucionales. Por otro lado, quedarían aquellas en las que, habiendo una participación masiva, peligra o, incluso, se desvanece el principio de

---

[541] Cfr. Höffe 2003: 181-182 (a propósito de democracia, derechos humanos y estado constitucional).

[542] Según Miller, “in the case of democracy there are at least four main types”, a saber: “most moderate democracy”,“less moderate democracy”, “least moderate democracy”, “extreme democracy” (Miller 1995: 161-162).

[543] Una formulación en términos actuales: según Bodéüs, “libéraux” y “communautariens” (Bodéüs 1996: 75-78).

legalidad: las democracias populares.

En esta última democracia, llega a tornarse soberana “la multitud (tò plêthos) de pobres (tôn apóròn), en vez de (all’ oukh) las leyes (hoi nómoi)” (1293a9-10). Con esto, con la desaparición de la supremacía de las leyes, aparece el dominio de los demagogos[544] y la tiranía del pueblo. Pues, “donde las leyes (hoi nómoi) no rigen (mè eisi kýrioi), allí surgen (gínontai) los demagogos (demagogoí)” (1292a10-11). Por efecto de su acción, “el pueblo (ho dêmos) se convierte (gínetai) en un monarca (mónarkhos), deviniendo (sýnthetos) uno (heîs) a partir de muchos (ek pollôn)” (1292a11-12) y, dando la espalda a las leyes, “se vuelve (gínetai) despótico (despotikós)” (1292a16-17). El resultado es una “tiranía popular” que comporta múltiples excesos y, a veces, conduce hasta la disolución del régimen.

Por de pronto, lo que no es ya es un régimen constitucional. Pues, “donde las leyes (nómoi) no rigen (mè arkhousin), no hay (ouk ésti) régimen constitucional (politeía)” (12-92a32). Ahora bien, tal vez sea indebido considerar que tal régimen es una (clase de) democracia. En este sentido se manifiesta Aristóteles, para quien “semejante organización (he toiaúte katástasis), en la cual (en ê,) todo (pánta) se hace (dioikeîtai) por medio de decretos (psephísmasi), no es tampoco (oudè) verdaderamente (kyríos) una democracia (democratía)” (1292a35-36).

III.3.34 Conservación y seguridad de los regímenes

En la “conservación (perì dè soterías)” (1307b26) de los regímenes también tiene su parte la justicia[545]. Cuenta en especial, pero no solo, su forma (y acción) legal. De todo esto[546], Aristóteles habla, sustancialmente, en el libro V, en los caps. 8 y 9.

Así, el estagirita señala que “debe (deî) vigilarse (tereîn) que no se quebranten nada las leyes (medèn paranomôsi)” (1307b31). La recomendación se refiere concretamente a

---

[544] Vid., por ejemplo, “La démagogie comme manipulation de l’*êthos* par le *logos*”, (Vergnières 1995: 270-280).

[545] “The Preservation of the Polis” (Miller 1995: 293-304).

[546] Una aproximación a la “conservación”, tocando solo rasgos generales: “Sauvegarde des cités: de l’éthique à la physique sociale” (Vergnières 1995: 236-247).

los “regímenes bien combinados (taîs eû kekraménais politeíais)” (1307b30-31): o sea, cabe suponer, a las repúblicas. Sin embargo, esta recomendación[547], como aquellas otras generales hechas en los capítulos 8 y 9, es extensible a los regímenes adyacentes, las democracias y las oligarquías. Expresamente a ellas, a su conservación, se refiere, también, en el libro VI.

En efecto, allí, en VI/ 6, hablando de las oligarquías, hace una fugaz referencia a la seguridad y conservación en las democracias. En ellas, destaca la importancia del número de ciudadanos e, implícitamente, de la justicia numérica, que “a efectos salvíficos (tygkhánein tês soterías)” es equiparada al “buen orden (hypò tês eutaxías)” en las oligarquías (1321a3-4). Expresamente, según el estagirita, “en general salva (sózei) a las democracias la numerosa población (he polyanthropía), pues esto (toûto) —la numerosa población: obviamente, la participación ciudadana— suple (antíkeitai) a la justicia (pròs tò díkaion) según el mérito (tò katà tèn axían)” (1321a1-3).

Curiosamente, fuera de la democracia, el número juega un papel negativo. En el libro VII, en el cap. 4, empezando una indagación acerca de las condiciones (tàs hypothéseis, 1325b35-36) de la ciudad y versando sobre “la población (tè te plêthos tôn anthrópon)” (1326a6), Aristóteles advierte que una ciudad “demasiado populosa (tèn lían polyánthropon)” (1326a27) no es nada fácil que “se gobierne (politeúesthai) bien (kalôs)” (1326a27-28). Pues, según luego expone, el excesivo número dificulta la (buena) legislación, la (buena) gobernación y la (buena) administración de la justicia.

Ahora bien, volviendo al libro V y siguiendo con las recomendaciones de cuño legal, encontramos, en el cap. 8, que la legislación ha de realizar asimismo una labor activa. En este sentido, el filósofo aconseja:

1) primero, por “medio de leyes (dià tôn nómon) prevenir (peirâsthai) las rivalidades (tàs philoneikías) y las discordias (kaì stáseis) entre los superiores (tôn gnorímon)” (1308a31-32) y, en general, entre los ciudadanos;

2) después, actualizar regularmente “el canon censitario (tà timémata) que, por ley (nómon eînai), deberá aumentarse (epiteínein) o rebajarse (è aniénai)” (1308b3-4), proporcionalmente, “según el incremento (katà tèn pollaplasíosin)” (1308b5) o “la disminución (elátto poioûntas tímesin)” (1308b6) de las riquezas;

[547] Cfr. “Obedience and the Law” (Kraut 2002: 379-384).

3) también sirviéndose de las leyes, será preciso impedir el crecimiento excesivo de ningún ciudadano (o, en consecuencia, practicar el ostracismo) y semejantemente de "ninguna parte —o sea, ninguna clase social— de la ciudad (dè tês póleos anà méros)" (1308b24-25);

4) en fin, evitar la posibilidad de "lucrarse en las magistraturas (mè eînai tàs arkhàs kerdaínein)" (1308b33);

5) y, paralelamente, premiar "la incorruptibilidad (toû dè akerdôs árkhein) de los magistrados (toîs eudokimoûsin)" (1309a13-14).

Al hilo de esto, y vista la importancia de la legislación, no está de más recordar que en el libro II, hablando en el cap. 8 del régimen ideado por Hipódamo de Mileto, Aristóteles al abordar la cuestión del cambio de las leyes, resalta la cautela con que debe procederse. A su entender, el cambio debe hacerse siempre que la mejora (béltion, 1269a15) no sea pequeña (mikrón, 1269a15), "ya que la ley (ho gàr nómos) no tiene (ékhei) ninguna fuerza (iskhỳn oudemían) para hacerse obedecer (pròs tò peísthai) excepto el uso (parà tò éthos) y este (toûto d') no se produce (ou gínetai) sino (ei mè) con mucho tiempo (dià khrónou plêthos)" (1269a20-22). En consecuencia, "mudar fácilmente (tò rha̧díos metabállein) de las leyes existentes (ek tôn hyparkhónton nómon) a otras leyes nuevas (eis hetérous nómous kainoùs) debilita —hace débil— (asthenê poieîn) la fuerza de la ley (tèn toû nómou dýnamin)" (1269a22-24).

En V/8, encontramos, aún, otras indicaciones, relativas a la conservación y atinentes a la justicia, pero que tienen un cariz, antes que legal, más político. Pueden resumirse en la recomendación de "los que están en el poder (toùs en taîs arkhaîs ginoménous) conducirse bien (tò eû khrêsthai): tanto con los que están fuera del régimen (kaì toîs éxo tês politeías), como con los que participan del gobierno (kaì toîs en to̧ politeúmati)" (1308a5-7).

Con respecto a estos últimos, aconseja, en el cap. 8, aplicar la "igualdad (tò íson) que los demócratas (hoi demotikoì) pretenden (zetoûsin) para la masa (epì toû pléthous)" pues "esto (toût') es (estín), entre los iguales (epì tôn homoíon), no solo lo justo (ou mónon díkaion) sino lo conveniente (allà kaì symphéron)" (1308a11-13).

Con respecto a los primeros, los excluidos de los regímenes, después de una y otra recomendación en el cap. 8, aconseja, sintética y conclusivamente en el cap. 9, no cometer

injusticia, respectivamente en las democracias y en las oligarquías, ni contra “los ricos (toîs eupórois)” (1310a5) ni contra “el pueblo (to, démo,)” (1310a9), porque, en ambos casos, “al destruirlos (phtheírontes) con leyes desmedidas (toîs kath’ hyperokhèn nómois) destruyen (phtheírousi) los regímenes (tàs politeías)” (1310a1-2).

Asimismo en el cap. 9, al hablar de los rasgos que han de poseer aquellos que ejerzan “las magistraturas supremas (tàs kyrías arkhás)” (1309a33-34), el estagirita incluye “la virtud (aretèn) y la justicia (kaì dikaiosýnen) adecuadas a cada régimen (tèn pròs tèn politeían)” (1309a36-37).

Obviamente, esto supone una cierta relatividad de la una y la otra, diferentes según los regímenes. Explícitamente, el estagirita sostiene que “si lo justo (tò díkaion) no es lo mismo (mè tautòn) según todos los regímenes (katà pásas tàs politeías), por necesidad habrá también diferentes (diaphorás) justicias (tês dikaiosýnes)” (1309a37-39). Se ve pues, otra vez, la dependencia de la virtud personal, y en concreto la justicia, con respecto al entramado institucional, y entre todo ello con respecto a la legislación vigente.

Con todo, la virtud personal es muy importante para el buen funcionamiento de las instituciones: expresamente, para —ayudando al dominio de sí— actuar “según el interés común (pròs tò koinòn)” (1309b13). Los otros dos rasgos son: la “afección (philían) al régimen establecido (pròs tèn kathestôsan politeían) y la mayor competencia (dýnamin megísten) en las tareas (tôn érgon) propias del cargo” (1309a34-35).

Un último cuidado es “educar (tò paideúesthai) de acuerdo con el régimen (pròs tàs politeías)” (1310a14). Tal educación[548] constituye un necesario complemento de las anteriores recomendaciones jurídicas, políticas y éticas, ya que sin aquella estas se volverían muy poco eficaces y hasta inoperantes.

III.3.35 La seguridad

Capítulo aparte, dentro de la conservación de los regímenes, es el de su seguridad. Con todo, esta no puede desvincularse de aquella, hasta el punto de tomarse sus exigencias particulares como imperativos independientes. Es decir, no cabe absolutizar la seguridad hasta convertirla en el eje del régimen, excepto, claro está, en las fórmulas despóticas. Esto,

[548] “The Argument from Constitutional Unity” (Curren 2000: 123-125).

en la perspectiva aristótelica, resulta inaceptable.

Expresamente, en VII/2, Aristóteles combate la identificación entre gobernación y despotismo[549]. A su entender, para algunos "la meta (hóros) del régimen (tē̱s politeías) y de las leyes (tō̱n nómo̱n)" (1324b4), así como "la función (érgon) del político (toû politikoû)" (1324b24), consiste "en el gobierno (árkhe̱) y dominio (kaì despóze̱) de los vecinos (tō̱n ple̱síon), quieran (kaì bouloméno̱n) o no quieran (kaì mè̱ bouloméno̱n)" (1324b24-25). Sin embargo, a sus ojos, tal proceder, aplicable internamente (a los propios ciudadanos) y externamente (a las otras ciudades), implica, entre otras cosas, gobernar (árkhein) "no solo sin justicia (mè̱ mónon dikaío̱s) sino también con injusticia (allà kaì adíko̱s)" (1324b27-28). Lo que no deja de estar en relación con la conservación y la seguridad, pues, según se afirma luego en el cap. 14, es "difícil (khalepòn) que subsista (ménein) el régimen (tè̱n politeían) constituido (tè̱n synest̲ekuîan) contra —fuera de— la justicia (parà tò díkaion)" (1332b28-29). También por esta razón, se impone pues el rechazo del despotismo.

Por ello, aún en el cap. 2, frente a los regímenes orientados a la dominación de los vecinos, Aristóteles piensa que "una ciudad (mía pólis) puede ser (eíe̱ g' àn) por sí misma (kath' heautè̱n) feliz (eudaímo̱n)" (1324b41-1325a1), no estando "la organización (he̱ sýntaxis) de ese régimen (tē̱s politeías) ni orientada a la guerra (ou pròs pólemon) ni orientada a la dominación (oudè pròs tò krateîn)" (1325a3-4). Todavía más, estas ciudades no solo existen sino que, según se sugiere aquí (y más adelante, en el cap. 14, se destaca), son "mejores" que las "guerreras". Allí, en el cap. 14, ahondando en la cuestión y avanzando en ese sentido, nuestro autor sostiene que, frente a la errónea (e históricamente fracasada) organización beligerante espartana, hay que legislar sobre la guerra y sobre todo lo demás "en orden (héneken táxe̱) al ocio (toû skholázein) y a la paz (kaì te̱s eiré̱ne̱s)" (1334a4-5), siendo asimismo esto (taûta) lo que "el legislador (tón nomothéte̱n) debe (deî) grabar (empoieîn) en las almas (taîs psykhaîs) de los seres humanos (tō̱n anthró̱po̱n)" (1333b37-38).

Esta concepción pacifista no acarrea, sin embargo, el olvido, ni la relegación ni el desprecio, ni de la seguridad ni del "elemento" armado y guerrero que, internamente y externamente, tiene que asegurar la (vida de la) ciudad. Al contrario, siempre que

[549] "La distinción entre lo despótico y lo político" (Rus 2005: 80-83).

Aristóteles contempla las "partes" de la ciudad, en IV/4 y en VI/8 así como en VII/8&9, resalta su necesidad e importancia, subrayando su especial relevancia.

En ese sentido, en IV/4, el filósofo apunta la necesidad de que la ciudad cuente con "defensores", si es que "no quiere ser esclavizada (ei méllousi mè douleúsein) por los que la ataquen (toîs epioûsin)" (1291a8). Ahora bien, el "género de los defensores (génos tò propolemêson)" (1291a6-7) no solo ha de cumplir esta función, sino que, como se ve en VI/8, da lugar a dos tipos de magistraturas: las "relativas a la vigilancia (hai te perì tèn phylakèn) de la ciudad (tês póleos) y las dirigidas (hosai táttontai) a los servicios de la guerra (pròs tàs polemikàs khreías)" (1322a34-35).

Dos, pues, son las funciones que corresponden a lo que Aristóteles, en VII/8, enumerando las "partes de la ciudad (mére póleos)" (1328b3-4), llama "las armas (hópla)" (1328b7): la defensa comunitaria:

1) "ora (te) del gobierno (prós tèn arkhén) frente a las rebeliones internas (tôn apeithoúnton khárin)",

2) "ora (kaì) contra la agresión exterior (pròs toùs éxothen adikeîn epikheiroûntas)" (1328b8-10).

En suma, la seguridad es una más (exactamente, dos más: la vigilancia interna y la defensa externa) de las misiones básicas de las instituciones de la ciudad.

III.3.36 Las sublevaciones y revoluciones en los regímenes[550]

En el libro V, sustancialmente en los capítulos 1 y 2, se examina la cuestión de las agitaciones y mudanzas políticas[551], que guarda, según el estagirita, estrecha relación con la justicia[552]. Relación que es, muchas veces y en primer término, con la injusticia.

---

[550] De modo ilustrativo —pero en nuestra opinión exagerado— Calabi apunta que "un timore aleggia per tutto il testo della *Politica*: il timore della *stasis*" (Calabi 1984: 111). Vid. "Il fantasma dell'insurrezione" (Calabi 1984: 111-118).

[551] "Aristotle on Revolution" (Miller 1995: 304-308).

[552] Con la justicia y con la igualdad,... superponiéndose y contraponiéndose los órdenes —y niveles— de lo"legal" y lo "natural" (Leyden 1985: 65-105).

En el cap. 1, antes de entrar en las mudanzas o revoluciones[553] (hai metabolaì, 1301b7), Aristóteles recuerda que todos los regímenes "prometen (mèn homologoúnton) la justicia (tò díkaion) y la relativa igualdad (kaì tò kat' analogían íson)" y "no las alcanzan —fallan al respecto— (toútou d' hamartanónton)" (1301a26-27). Lo que, según después se apunta, significa que "tienen (ékhousi mèn) todos (pâsai) una cierta justicia (ti díkaion) mas son (eisín) erróneos —fallidos— (hemarteménai) en absoluto (d' haplôs)" (1301a35-36). A lo que, a nuestro entender, vale añadir que los regímenes no solo fallan en la perspectiva absoluta, sino también en tanto en cuanto no alcanzan, o no garantizan, esas justicias relativas (es decir, la justicia propia de cada uno de ellos).

Por eso, en general, "unos y otros (hekáteroi), cuando no (hótan mè) participan (metékhosi) del régimen tês politeías) según su presuposición (katà tèn hypólepsin), se sublevan (stasiázousin)" (1301a37-39). En esos "unos y otros (hekáteroi)", Aristóteles está pensando en los iguales en libertad (eleútheroi, 1301a30) y los desiguales en haberes (kat' ousían, 1301a32) que, como son, respectivamente, iguales o desiguales en un aspecto, quieren (o sea, pretenden y procuran) tener igualdad o desigualdad en todo. Nuestro autor los contrapone a aquellos que "con mayor justicia (dikaiótata)" (1301a39) se sublevarían y que menos lo hacen: a saber, los "que difieren —i.e., sobresalen— (hoi diaphérontes) en virtud (kat' aretèn)" (1301a40). En esas pretensiones de igualdad y de desigualdad estarían, en general, las "causas (árkhai)" y los "orígenes (pegaì) de las sublevaciones (tôn stáseón)" (1301b4-5).

Todavía más, puede decirse que la raíz de la sublevación[554] es la igualdad, ya que esas pretensiones encontradas constituyen, a fin de cuentas, un desacuerdo en términos de igualdad. Y mayormente, antes que en los términos de la igualdad numérica, en los de aquella otra según los merecimientos, en que, según aquí semeja conceder el autor, parece consistir la justicia absoluta. Sin embargo, las disputas no estriban solo en una interpretación divergente de los merecimientos, porque en esta igualdad no radica *siempre* la justicia.

En ese sentido, el filósofo indica que "es malo (phaûlon), para todo régimen (pánte), fundarse (tetákhthai) en absoluto y/o por completo (haplôs) en una única igualdad (kath'

---

[553] "Metabolê" (Polansky 1991: 324-325).

[554] "Stasis" (Polansky 1991: 325-326).

hekatéran tèn isóteta)" (1302a2-4) y, consiguientemente, "debe emplearse (khrêsthai) a veces igualdad numérica (tà mèn arithmetikê, isóteti) y a veces igualdad según los merecimientos (tà dè tê, kat' axían)" (1302a7-8). Esto, cabe colegir, acontece más en las democracias y así tendría que suceder en la república. En cualquier caso, las democracias —por la mera igualdad numérica que reduce los conflictos internos en el pueblo— son más estables o seguras que las oligarquías (amenazadas por el pueblo y, además, por las disputas internas de los oligarcas).

En general, las revoluciones[555] (hai metabolaì, 1301b7) pueden ser de cuatro tipos[556]:

1) primero, las "que afectan al régimen (pròs tèn politeían)", consistentes en cambiar "el establecido (ek tês kathestekuías) por otro distinto (állen metastésosin)" (1301b6-7);

2) después, las "que no afectan al régimen establecido (ou pròs tèn kathestekuîan politeían)" (1301b10-11), que, a su vez, pueden tomar tres formas:

2.1) unas, son aquellas en las que los sublevados "quieren (boúlontai) tener (eînai) el régimen (taúten) en su poder (di' hautôn)" (1301b12);

2.2) otras, son las "relativas a las graduaciones (perì toû mâllon kai hêtton)" de los regímenes (1301b13-14);

2.3) otras, finalmente, son las que pretenden "alterar (kinêsai) algo —algún elemento— (méros ti) del régimen (tês politeías)" (1301b17-18).

En síntesis, las revoluciones tratan de cambiar: la especie de régimen, las personas de los gobernantes, el estilo en la gobernación, alguna institución o magistratura. Todos estos cambios, pues, pueden estar vertebrados por demandas de justicia.

III.3.37 Justicia, injusticia y otras causas de rebelión

Mas, en verdad, según vemos en el cap. 2, solo en un sentido primordial "las sublevaciones (haí te stáseis)" (1302a16) y "las revoluciones (hai metabolaì) políticas (perì

[555] En opinión de Sorabji, "violent revolution is just the thing which it is one of his central aims to avoid" (Sorabji 1990: 264).

[556] Simpson 1998: 365-366.

tàs politeías)" (1302a17) tienen su raíz en las cuestiones de justicia (i.e., las discrepancias por la igualdad o por la desigualdad)[557]. En efecto, estas discrepancias solo en algunos casos están entre "los móviles o fines (tínon héneken)" (1302a21) y/o entre "las causas (tínes árkhai)" (1302a21) de los disturbios y disensiones, aunque, cabe decir, siempre constituyen "su motivación (pôs te ékhontes)" (1302a20).

Ciertamente, vale decir que, en general, los hombres se sublevan por aspirar (ephiémenoi stasiázousin) "unos a la igualdad (hoi mèn gàr isótetos)" (1302a24-25) y "otros a la desigualdad (hoi dè tês anisótetos) y a la superioridad (kaì tês hyperokhês)" (1302a26-27):

1) los unos, "si creen que (àn nomízosin), siendo iguales (óntes ísoi), tienen menos (élatton ékhein) que otros que tienen más que ellos (toîs pleonektoûsin)" (1302a25-26);

2) los otros, "si creen que (àn hypolambánosin), siendo desiguales (óntes anísoi), no tienen más (mè pléon ékhein) sino igual o menos (all' íson è élatton)" (1302a27-28).

Obviamente, como registra Aristóteles, esas aspiraciones pueden ser "justas (dikaíos)" e "injustas (adíkos)" (1302a29). Ahora bien, la cuestión de justicia es un fondo general (valga decir, la motivación subyacente) que solo a veces se manifiesta como "móvil o fin" de la acción y/o como "causa" de la movilización.

De hecho, son los lucros y honores lo que, normalmente, constituye "móvil o fin (peri on)" (1302a31) de la acción. Y, asimismo, las "causas (aitíai kaì árkhai) de las movilizaciones (tôn kinéson)" (1302a34-35) pueden ser, además de los lucros y los honores, muchas otras como, por ejemplo, la supremacía, el miedo, la negligencia, las minucias, etc[558].

En este punto, es importante señalar que, "por los lucros (dià kérdos) y los honores (dià timèn)" (1302a38-39), los individuos se sublevan no solo para obtenerlos para sí mismos (o, como después se asienta en el cap. 3, por verse privados de ellos), sino también "al ver a otros (hetérous horôntes) justamente (toùs mèn dikaíos) o injustamente (toùs d' adíkos) disfrutándolos en mayor abundancia (pleonektoûntas toúton)" (1302a40-1302b2). Y esto acontece —o sea, se producen las sublevaciones— con independencia de la justicia

[557] Leyden 1985: 67-71.

[558] "The Causes of Political Change" (Polansky 1991: 332-338).

o injusticia de una y otra situación.

Además, junto a esa emulación con respecto a los otros, en las sublevaciones también funciona la empatía con los amigos. Nuestro autor ya alude a ella en el cap. 2, hablando de las tentativas de evitación de los castigos ora propios ora de los amigos. Y, esa empatía, hay que suponerla en las causas en el cap. 3 indicadas, no solo en el caso de aquellos que "temen —y quieren saltar— la justicia (díken)" por "haber quebrantado la ley (hoí te hedikekótes)" o por "prever una injusticia (hoi méllontes adikeîsthai)" (1302b21-22).

Las causas[559] generales, que Aristóteles examina, con algún detenimiento, en el cap. 3 y en el cap. 4, son de lo más heterogéneo:

1) unas, estructurales (como el desequilibrio entre las partes de la ciudad[560], incluso la lucha de clases entre pobres y ricos[561], etc.);

2) otras, institucionales (como las crisis en el gobierno y en las magistraturas, los enfrentamientos partidarios o faccionarios, etc.);

3) y otras, personales (como las rivalidades, los desprecios, etc.).

Ahora bien, a la vista de esto, es importante notar, como consta al inicio del cap. 4, que "las sublevaciones (hai stáseis), aunque se produzcan (gígnontai) por minucias (ek mikrôn), no son sobre minucias (ou perì mikrôn)" (1303b17-18). Es decir, en ellas, son "grandes cosas —valga decir, intereses— (perì megálon) lo que está en juego (stasiázousi dè)" (1303b18).

En los capítulos siguientes, en este libro V, continúa hablando el estagirita sobre las sublevaciones y revoluciones, pero ahora en concreto en los distintos regímenes. Esta vez, es la injusticia lo que aparece destacado como causa de la destrucción de los regímenes. En efecto, como ya se apunta en el cap. 3 a propósito de las oligarquías y de las democracias, el trato injusto (la práctica de la injusticia), en las varias formas que toma

559 Sintéticamente, sobre los cambios, sus causas y su prevención: "Political Disorder" (Mulgan 1986: 116-138).

560 De ahí, al contrario, la importancia de que haya una clase media (Leyden 1985: 66-67).

561 "It is often noted that Aristotle seems to anticipate Karl Marx (1818-83) in so far as he emphasizes conflicts between opposed social classes" (Miller 1995: 304).

según los regímenes, desencadena muchas veces las sublevaciones y revoluciones.

Así, en las democracias, según se dice en el cap. 5, los demagogos provocan revoluciones porque “ellos, tratándolas injustamente (adikoûntes), coaligan (synistâsin) las clases superiores (toùs gnorímous)” (1305a4). En concreto, aquellos practican la injusticia contra estas: “ora (è) haciendo (poioûntes) repartir sus haberes (tàs ousías anadástous) ora (è) mermando sus ingresos (tàs prosódous) con las cargas públicas (taîs leitourgíais)” (1305a4-5).

De forma semejante, en las oligarquías, según se dice en el cap. 6, se producen revoluciones “cuando (eàn) los oligarcas tratan injustamente (adikôsi) al pueblo (tò plêthos)” (1305a38).

Por último, de manera algo diferente y con un papel más importante, la injusticia desencadena los cambios en las repúblicas y en las aristocracias, ya que, según se apunta en el cap. 7, estas “se destruyen (lýontai dè) sobre todo (málista) por su desviación (dià tèn parékbasin) de la justicia (toû dikaíou) en el interior del propio régimen (en autȩ̂ tȩ̂ politeíą)” (1307a5-7).

Y todavía se alude a la cuestión hablando de las monarquías[562]: primero, a propósito de la realeza; y, después, a propósito de la tiranía.

Así, en el cap. 10, al diferenciar entre realeza y tiranía, Aristóteles atribuye al rey el papel de guardián (phýlax, 1310b40) que intenta “que no padezcan (páskhosin) ninguna injusticia (medèn ádikon) los ricos (hoi mèn kekteménoi) en sus haberes (tàs ousías) y, complementariamente, que no reciba ningún agravio (mè hybrízetai medén) el pueblo (ho dè dêmos)” (1310b40-11a-2). Precisamente, muchas veces, la raíz del levantamiento “de los súbditos (pólloi ton arkhoménon)” (1311a26) en las monarquías es la injusticia (adikían) de estos dos tipos, es decir, “la debida a la desposesión (dià tèn stéresin) de los bienes propios (tôn idíon) y la debida a la insolencia (di’ hýbrin)” (1311a27-28).

Algo muy semejante se dice, en el cap. 11, a propósito de la tiranía: en efecto, pobres y ricos deben estar convencidos de que la tiranía es lo que impide que “los unos (toùs hetérous) sufran injusticia (adikeîsthai medén) por parte de los otros (hypò tôn hetéron)” (1315a34-35).

---

[562] “Monarchy and Political Change” (Polansky 1991: 339-343).

III.4. *ÉTICA NICOMÁQUEA*

La *Étc.Nic.* contiene un pequeño y notable tratado sobre la justicia: el libro V[563]. En él Aristóteles aborda, sistemáticamente y esquemáticamente, los principales puntos de esta temática. Complementado con algunos capítulos del libro VIII[564], ofrece una síntesis de la visión aristotélica de la justicia. Si a esto añadimos que los estudiosos concuerdan en situar la *Étc.Nic.* entre los últimos textos del estagirita y quizá uno de los pocos debidos a su puño y letra, se comprende que tradicionalmente se haya tomado lo sentado en este texto, en los libros V y VIII, como la doctrina del filósofo sobre la justicia.

Además, en la *Étc.Nic.*, que es sobre todo un libro de ética, se habla de la justicia (y no solo de la virtud) en todos sus libros. Con alguna excepción, la mayoría de esas menciones carecen de importancia.

III.4.1 Panorámica general

En el libro I, acerca del bien y la felicidad, apenas se toca la justicia. A título de ejemplo, se menciona: lo justo, exactamente las cosas justas (tà díkaia) en los caps. 3, 4 y 8; el hombre justo (ho díkaios), en los caps. 8 y 12; y lo justo o la justicia (tò díkaion), en los caps. 8 y 12.

En el libro II, acerca de la virtud (definición, génesis, clases, catálogo, etc.), Aristóteles pone reiteradamente como ejemplo la justicia al abordar y explicar el proceso de generación o producción de las virtudes éticas, las referidas al comportamiento. Practicando lo justo (tà díkaia) llegamos a ser justos (díkaioi), argumenta en el cap. 1 y matiza en el cap. 4. Además, aparece la injusticia (tò adikeîn) en el cap. 6.

---

563 En estado rudimentario, se encuentra un abordaje (relativamente) semejante en la *Gran Ética*, en I/33.

564 Su tema general es la amistad. Sobre esta y su relación con la justicia, hay apuntes valiosos en la *Gran Ética* (II/11-17) y en la *Ética Eudemia* (VII).

El libro III versa sobre la acción (caps. 1-5: voluntariedad e involuntariedad, decisión, deliberación,... responsabilidad) y sobre algunas virtudes éticas, la fortaleza o valentía (caps. 6-9) y la templanza o moderación (caps. 10-12). Hay algunas menciones al individuo o individuos injustos (ádikoi), en el cap. 1, sobre lo voluntario y lo involuntario, y, sobre todo, en el cap. 5, en torno a la responsabilidad, con el telón de fondo de la legislación y las puniciones.

En el libro IV se abordan las virtudes éticas (generosidad, magnificencia, magnanimidad, mansedumbre, varias sin nombre: términos medios entre vicios, etc.) con excepción de la justicia. El libro concluye, en el cap. 9, con la frase "ahora (nŷn dè) hablemos (eípo̱men) de la virtud de la justicia (perì dikaoisýne̱s)" (1128b34-35). En el cap. 3, acerca de la magnanimidad, hay una referencia a cometer injusticias (adikeîn) y a opinar con justicia (dikaío̱s).

El libro V contiene un tratado sobre la justicia: sobre la virtud (caps. 1, 2 y 5); los diferentes cánones: justicia distributiva (cap. 3), justicia correctiva (cap. 4), justicia cambiaria (cap. 5); la justicia política y las justicias domésticas (cap. 6), con alusión expresa a la díke̱, referida sin nombrarla en el cap. 4; la justicia natural y la legal (cap. 7), también tocada en el cap. 9; la injusticia y su voluntariedad o involuntariedad (cap. 8), la injusticia pasiva (cap. 9) y la injusticia contra uno mismo (caps. 9 y 11); la equidad (cap. 10), como corrección tanto de cualquier canon como de la virtud.

En el libro VI se abordan las virtudes dianoéticas: en general (caps. 1, 2 y 3), la ciencia (caps. 3 y 6), la técnica (caps. 4, 5, 7), la prudencia (caps. 5, 7, 8, 9, 12 y 13) y otras virtudes semejantes (caps. 10 y 11), la intuición o intelección (caps. 6 y 11) y la sabiduría (caps. 7, 12 y 13). Con relación a la prudencia y la virtud ética, en el cap. 12 se habla de lo justo (tà díkaia). Y entre las virtudes naturales, en el cap. 13, se menciona ser justos (díkaioi).

El libro VII versa sobre la incontinencia (caps. 1-10) y sobre el placer (caps. 11-14). A propósito del incontinente, se habla de la injusticia: en el cap. 6, de los más injustos (adikó̱teroi) y de lo más injusto (adikó̱tera), así como de la injusticia (adikía) y el ser humano injusto (ánthro̱pon ádikon); en el cap. 8, se matiza que los incontinentes no son injustos (ádikoi) pero sí cometen injusticias (adiké̱sousi); y en el cap. 10, se rubrica que el incontinente no es injusto (ádikos).

El libro VIII trata de la amistad: definición (caps. 1 y 2), clases (caps. 3-8), amistad y justicia en las comunidades política y doméstica (caps. 9-12), diferencias y disputas (caps. 13 y 14). Desde el principio, se vincula la amistad con la justicia: con la virtud (dikaiosýne) en el cap. 1; con lo justo, las cosas justas (toîs dikaíois), en el cap. 8. Después, en el cap. 9, se entra en la relación de la amistad con la justicia (tò díkaion), que luego se explora en síntesis y en paralelo en las comunidades política —los regímenes políticos— y doméstica —las relaciones domésticas— (caps. 10-12). En el cap. 13, se recoge una importante distinción, entre la justicia (tò díkaion) no escrita y la legal, semejante a la existente en la amistad por interés, que puede ser ética o legal. En una y otra se discute qué es lo justo.

También el libro IX trata de la amistad: diferencias y disputas (caps. 1, 2 y 7), en lo que vuelve a salir lo justo (díkaion), en el cap. 1; mudanzas y disolución (cap. 3); amistad con uno mismo (caps. 4, 8, 9 y 12), a cuyo respecto se toca lo justo (tà díkaia), en el cap. 8; la benevolencia (cap. 5), donde se menciona lo justo (tà díkaia); la concordia (cap. 6); la conveniencia y/o necesidad de la amistad (caps. 9-11); la convivencia (cap. 12).

El libro X versa, otra vez y para concluir, sobre el placer (caps. 1-5) y sobre la felicidad (caps. 6-8). Al hilo del placer, en el cap. 3, se establece una analogía con la justicia (dikaiosýne) y se alude, dentro de los varios placeres, al propio del justo (toû dikaíou). Al abordar la felicidad, en el cap. 7 se comparan el sabio y el justo (díkaios), contraposición que prosigue en el cap. 8, en el que se presenta la vida conforme a las demás virtudes (en concreto, la vida del justo) como la mejor después de la conforme a la sabiduría (es decir, la vida del sabio). En el último capítulo, el 9, no se alude a la justicia, pero sí a la legislación, presentada como instrumento para la realización de la ética: como procedimiento adecuado para posibilitar y facilitar la práctica y la aplicación de las enseñanzas adquiridas en la indagación ética concluida.

III.4.2 Ética y Política

En el libro I, Aristóteles presenta, en el cap. 1, el objeto de su estudio: el bien. Y, a continuación, en el cap. 2, la ciencia que lo estudia: la política... o, más exactamente, la ética. En otras palabras, la *Étic.Nic.* comienza con la presentación y esbozo de la ética, una ciencia y/o facultad semejante a la política: el filósofo, primero, identifica un objeto y

delinea el campo de estudio; después, caracteriza la disciplina que lo aborda, el conocimiento y la finalidad perseguidos.

El punto de partida es la identificación del bien[565] con el fin: “el bien (tagathón) es aquello a que (oû) todas las cosas (pánt’) tienden (ephíetai)” (1094a3). En concreto, el estagirita se refiere al bien perseguido por las técnicas, las investigaciones y las acciones. La consecuencia es que “dado que hay (ousôn) muchas (pollôn dè) acciones (práxeon) y técnicas (kaì tekhnôn) y ciencias (kaì epistemôn), resultan ser (gínetai) muchos (pollà) también los fines (kaì tà téle)” (1094a6-8).

Ante esta pluralidad, y visto que unos fines se prefieren a otros (como ciertas actividades a ciertas obras) y que otros fines se subordinan a otros (a unos fines principales, de los que dependen aquellos), surge la pregunta de si no habrá un fin último o supremo “que (toût’) será (àn eíe) lo bueno (tagathòn) y lo mejor (kaì tò áriston)” (1094a21-22). El filósofo se propone buscarlo y la ciencia y/o facultad adecuada para hacerlo es la política, por ser “la más principal (tês kyriotátes) y la más directiva (kaì málista arkhitektonikês)” (1094a26-27).

En su opinión, la política rige sobre las demás ciencias y facultades, estableciéndolas y regulándolas, en suma, subordinándolas a ella misma[566]. Así, “puesto que esta —la política— se sirve (khroménes dè taútes) de las demás ciencias prácticas[567] (taîs loipaîs praktikaîs tôn epistemôn) y además (héti dè) legisla (nomothetoúses) qué (tí) debe (deî) hacerse (práttein) y de qué cosas (kaì tínon) apartarse (apékhesthai)”, en consecuencia, “su fin (tò taútes télos) comprenderá (periékhoi àn) los de las demás (tà tôn állon) de modo que (hóste) será (àn eíe) el bien del ser humano (tanthrópinon agathón)”

---

[565] “Aristotle begins to work out his theory of the good for humans using two distinct lines of argument and two distinct concepts, the concept of *oretic* good, good as an object of desire, the popular good of most people; *and* the concept of functional or *perfectionist* good, the good most evident in biology and medicine” (Santas 2001: 224). Para este autor, el estagirita aún maneja otro concepto, el hedonista: “Aristotle also examines the good of pleasure ant tries to bring it into line with his perfectionist theory” (Santas 2001: 225).

[566] Política como “epitécnica” (Rus 2005: 41-45).

[567] En realidad, la política se sirve de todas las ciencias, no solo de las prácticas. De hecho, el adjetivo “praktikaîs” no aparece en todas las ediciones y Bywater lo suprime (1094b4, n. b4).

(1094b4-7).

En ese punto, Aristóteles introduce una diferenciación: entre "el bien del individuo (henì) y el bien de la ciudad (kaì pólei)" (1094b8). Y proclama la superioridad del segundo objetivo sobre el primero. Sin embargo, afirma: "esta investigación (he mèn oûn méthodos) versa (ephíetai) sobre estas cosas (toúton), siendo (oûsa) una cierta política (politiké tis)" (1094b10-11). Que no sea "la" política, y la anterior distinción entre el bien del individuo y el de la ciudad, nos permite hablar de ética, aunque el estagirita no emplee aquí esta palabra —ni ninguna otra— para denominar semejante disciplina. Y aunque el filósofo deje —aquí, inicialmente— abierta la posibilidad de que ambos bienes "sean (estin) el mismo (tautón)" (1094b7-8).

Si, además, tenemos en cuenta el desarrollo posterior de la temática, en este mismo libro I, podemos decir que la ética se ocupa del "bien del individuo",... mientras que la política lo hace del "bien de la ciudad"[568]. En la *Étc.Nic.*, se aborda el bien del ser humano, eminentemente, en la perspectiva del individuo,... sin olvidar su relevancia y su relación con el bien de la ciudad.

Sin embargo, a partir de la *Étc.Nic.*, no cabe establecer —o solo se puede hacerlo de modo superficial— una analogía entre el bien-felicidad del individuo y el bien-felicidad de la ciudad, como se traza en la *Pol.*, a pesar de que ahí se remite expresamente a lo dicho "en la *Ética* (en toîs ethikoîs)" (1332a8). Tras la indagación extensa y profunda que el estagirita realiza en la *Étc.Nic.*, cabe mantener, empero, la relación metonímica que señalábamos al hilo de la *Pol.*: que el bien del individuo es parte del bien de la ciudad. Mas, esta afirmación podríamos ahora matizarla, diciendo que el bien de la ciudad proporciona el contexto para el bien del individuo[569]. Lo que no significa, atención, que la ética sea una

---

[568] Gráficamente, y partiendo de las etimologías: "*Ethos* significa en general el lugar, el mundo particular, el espacio propio de cada cosa. En este sentido, por ejemplo, el agua es el *lugar* de los peces, el aire el *lugar* de las aves, etc. Pero al aplicarse al hombre adquiere un nuevo significado [...] *Ethos* significa en el hombre el *espacio* que él configura y organiza con su conducta, el espacio moral práctico. De ahí que todo lo que tenga que ver con la organización de ese espacio personal reciba el nombre de *ethica*, ética. En cambio, el ámbito práctico que se organiza con la conducta colectiva es la *polis*, la comunidad, y de todo lo relativo a él se ocupa la *política*" (Bastons 2003: 51-52).

[569] "The *Polis*: The Best Environment for Human Flourishing" (Nagle 2006: 298-299).

parte de la política.

En el enfoque aristotélico, las relaciones entre la ética y la política son complejas e implican tanto la autonomía de ambas como, en algún aspecto importante, la subordinación de la ética a la política.

De entrada, ambas son ciencias prácticas y por eso —dadas sus semejanzas— Aristóteles habla, como lo hace aquí en el cap. 3 (y muchas veces a lo largo de la *Étc.Nic.*), indistintamente de una y otra. Así, caracteriza su investigación presente (ética) con rasgos de la política:

1) Primero, no se trata de un conocimiento exacto y riguroso: hay que darse por satisfecho con poder "mostrar (endeíknysthai) la verdad (talethès) de modo tosco (pakhylôs) y esquemático (kaì týpo,)" (1094b20-21), con partir de datos generales y llegar a conclusiones generales. Son, como se recuerda en el cap. 7, exigencias marcadas por la índole del objeto y, asimismo, del método disponible (1098a26-29).

2) Segundo, se trata de un saber práctico: "el fin (tò télos) no (ou) es (estìn) el conocimiento (gnôsis) sino la acción (allà prâxis)" (1095a6). Y aquí es donde vienen las dificultades y la intrincación con la política... pues la ética (su teoría) no se puede llevar a la práctica, muchas veces, sin la intervención de la política.

Más exactamente: sin la intervención de la política... y del derecho[570].

III.4.3 Ética, Política y Derecho

En el libro I, cap. 9, Aristóteles recuerda que "el fin (tò télos) de la política (tês politikês) es el mejor (áriston)" y que "esta (aúte dè) pone (poieîtai) el mayor cuidado (pleísten epiméleian) en hacer (toû poiêsai) a los ciudadanos (toùs polítas) de una cierta clase —i.e., con un carácter determinado— (poioús tinas), buenos (kaì agathoùs) y capaces de acciones bellas —correctas, honrosas— (kaì praktikoùs tôn kalôn)" (1099b29-32). Dicho fin es la felicidad y, en más de un sentido, depende de la política. Obviamente, la felicidad —simplemente, el bien— de la ciudad, como lo refleja el texto. Inclusive la felicidad del individuo, a la que el estagirita se refiere en ese contexto.

[570] "... le savoir philosophique ne peut pas se substituer à l'institution *politique* de la loi, qui est l'acte d'une prudence nomothétique architectonique..." (Rodrigo 1998: 41).

El individuo, en efecto, para poder ser feliz debe poseer unos rasgos, desarrollar unas capacidades y encontrarse en unas condiciones, que no dependen —al menos, enteramente— de sí mismo. Y, por otra parte, la felicidad —el bien, la vida— del individuo repercute sobre la felicidad —el bien, la vida— de la ciudad. Por eso, representa una cuestión y constituye una tarea de la política: porque la felicidad del individuo (el bien de uno, objetivo de la ética) forma parte de la de la ciudad (el bien colectivo, objeto de la política).

Un poco más adelante, en el cap. 13, el filósofo afirma: que "el verdadero político (ho kat' alethétheian politikòs) se ocupa (peponêsthai) eminentemente (málista) de aquella —la felicidad— (perì taúten)" y que este, en consonancia, "quiere pues (boúletai gàr) hacer (poeîn) a los ciudadanos (toùs polítas) buenos (agathoùs) y obedientes a las leyes (kaì tôn nómon hypekóous)" (1102a8-10). Pero, ahora, involucra directamente al derecho: "ejemplo (parádeigma dè) de estos —o sea, de los verdaderos políticos— (toúton) son (ékhomen) los legisladores (toùs nomothétas) de Creta y de Lacedemonia (Kretôn kaì Lakedaimoníon) y algunos otros semejantes (kaì eí tines héteroi toioûtoi) que puedan haber existido (gegénentai)" (1102a10-12).

En concreto y exactamente, pues, la tarea de realizar —de tornar posible e, incluso, de hacer realidad— el bien del individuo le corresponde a los legisladores. De una manera simplista, pero no totalmente desencaminada, podríamos afirmar que las leyes deben hacer buenos a los ciudadanos. Más exacto, empero, sería decir que deben hacerlos justos.

Precisamente, en el libro V, en los caps. 1 y 2, encontramos esa intrincación entre ética y derecho, entre la virtud y la ley, exactamente entre la realización de la virtud y la obediencia a la ley. En esos pasajes, el estagirita trata de definir y caracterizar la virtud de la justicia, en concreto la que llama la "justicia total", que consiste en lo legal: en la obediencia a la ley, en el respeto y el cumplimiento de las leyes.

De dos maneras, en opinión del filósofo, las leyes encaminan a la práctica de la virtud por parte de los individuos:

1) porque la requieren: "ya que por lo general (skhedòn gàr) la mayoría de las leyes (tà pollà tôn nomínon) contienen —literalmente, son— (estin) prescripciones (tà prostattómená) dirigidas a la virtud total (apò tês hóles aretês), ya que la ley (ho nómos) ordena (prostáttei) vivir (zên) según todas —cada una de— las virtudes (kath' hekásten

aretèn) y prohíbe (kolúei) hacerlo según todos —cada uno de— los vicios (kath' hekásten mokhtherían)" (1130b22-25);

2) porque la propician: a través de "lo legalmente establecido (hósa nenomothétetai) acerca de la educación (perì paideían) para la vida en común (tèn pròs tò koinón)" (1130b26-27). Estas disposiciones "son (estì) las que hacen realidad (tà dè poietikà) la virtud total (tês hóles aretês)" (1130b25).

En resumidas cuentas, bien en general, requiriendo la virtud (y desterrando el vicio), bien indirectamente, por medio de la educación[571], las leyes convierten en una realidad la práctica —y, antes, la existencia— de la virtud[572]. Todo esto exige matizaciones. Volveremos sobre ello al versar en detalle sobre la justicia.

De momento, empero, nos contentaremos con apuntar que la ética, para alcanzar su finalidad práctica, no solo a escala social sino también a nivel individual, precisa del derecho. Inclusive para alcanzar sus fines particulares, el individuo necesita no solo del amparo sino también del contexto que proporcionan las leyes... en suma, el derecho... y la política[573].

III.4.4 Ética, Derecho y Política

Sobre estas cuestiones vuelve el filósofo, con una cierta amplitud, en el libro X, en el cap. 9. El punto de partida es, otra vez, el paso de la teoría a la práctica. Retóricamente, se pregunta si, "en lo relativo a la acción —en el ámbito de la praxis— (en toîs praktoîs), el fin (tò télos) no es (ouk éstin) haber examinado (tò theorêsai) todas las cosas (hékasta) y conocerlas (kaì gnônai), sino más bien (allà mâllon) poner en práctica (tò práttein) eso

---

[571] "Indoctrination?" (Hughes 2001: 78-81).

[572] "La règle est tout d'abord exposée et imposée de l'extérieur par le pédagogue et par la loi. La cité apparaît alors comme la condition de possibilité d'un *êthos* bien reglé et comme l'horizon de toute action humaine" (Vergnières 1995: 143).

[573] "A city's mode of organizing itself, its unwritten norms of conduct, and its legal system have a profound effect on the manner in which its citizens interact with each other. A certain way of life takes hold in a community and becomes difficult to dislodge. Over the years, as one generation succeeds another, modes of thought and emotional response become second nature to the citizens, and these patterns are the product of their city's norms, laws, and way of governing itself" (Kraut 2002: 96-97).

(autá)" (1179a35-b2). Y ahí comienzan las dificultades. Porque los razonamientos no convencen, no mueven hacia el bien, sino a muy pocos... de hecho, solo a aquellos que están predispuestos[574] y son aptos para recibirlos y asumirlos, es decir, para asimilarlos y ejecutarlos[575].

Así, "llegar a ser buenos (gínesthai d' agathoùs) piensan (oíontai) que es: unos (hoi mèn), por naturaleza (phýsei); otros (hoi dè), por hábito (éthei); otros (hoi dè), por instrucción (didakhê,)" (1179b20-21).

Para Aristóteles, solo algunos —raras excepciones— pueden por naturaleza llegar a ser buenos. Porque la naturaleza humana lleva, de suyo, por otros derroteros: "pues (gàr) se vive (zôntes) según —a merced de— las pasiones (páthei)" (1179b13). Por eso mismo, "el razonamiento (ho dè lógos) y la instrucción (kaì he didakhè)" necesitan para fructificar que "el alma —la psique— del discípulo —del oyente— (tèn toû akroatoû psykèn) haya sido trabajada (prodieirgásthai) por hábitos (toîs éthesi) para disfrutar (pròs tò khaírein) y aborrecer (miseîn) correctamente (kalôs)" (1179b23-26).

En su opinión, "en general (hólos t') no parece (ou dokeî) que la pasión (tò páthos) ceda (hypeíkein) a la razón (lógo,) sino a la fuerza (allà bía,)" (1179b28-29). Ahora bien, la fuerza que el estagirita quiere oponer a la pasión y que puede preparar el camino de la razón va a ser la ley[576]: "la ley (ho dè nómos) tiene (ékhei) capacidad (dýnamin) de obligar (anagkastikèn) y es (òn) expresión (lógos) de cierta prudencia (apò tinos phronéseos) e inteligencia (kaì noû)" (1180a21-22). La ley, en consecuencia, posee más autoridad y genera menos resentimiento, al oponerse a los impulsos del sujeto, que cualquier agente humano[577].

La acción de las leyes, como ya vimos a propósito de V/2, se hace sentir por una vía indirecta y, además, de modo general:

1) "es preciso (deî) que la educación —la crianza— (tèn trophèn) y las costumbres

[574] Por la crianza y la educación: "'Brought Up Well'" (Kraut 2002: 59-63).

[575] "De l'insuffisance du discours pour former en homme de bien" (Bodéüs 1982: 104-108).

[576] "De la nécessité des lois" (Bodéüs 1982: 108-114).

[577] Incluidos los padres y, en particular, el padre (Nagle 2006: 266-269).

—las prácticas, los hábitos— (kaì tà epitedeúmata) estén reguladas (tetákhthai) por leyes (diò nómois)" (1179b34-35), con objeto de posibilitar el aprendizaje y facilitar la práctica del bien;

2) "además de para eso (kaì perì taûta) necesitamos (deoímeth' àn) de las leyes (nómon) también en general (kaì hólos dè) para todo (perì pánta) toda la vida (tòn bíon), pues la mayoría (hoi gàr polloì) obedece (peitharkhoûsi) más por coacción (anágke mâllon) que a la razón (è lógo,) y ante los castigos (kaì zemíais) que a lo correcto —lo hermoso, lo honroso— (è tô, kalô,)" (1180a3-5).

Estas indicaciones, un tanto vagas, pueden propiciar un malentendido: que el estagirita encomienda a las leyes el cometido de la ética. En parte es así, pero solo en parte. Las leyes han de posibilitar, por medio de su acción indirecta a través de la educación y las costumbres y de su acción general regulando la práctica humana[578], el desarrollo del individuo de modo que este pueda llegar a ser bueno (virtuoso y, en último extremo, sabio), pero solo lo obligan a ser justo. Ni siquiera a ser buen ciudadano, pues en este punto, además del derecho, interviene también la política. Volveremos sobre estos asuntos.

Aristóteles alaba la ciudad de Esparta (antes también a Creta, en I/13) por haber legislado sobre la educación, estableciendo un sistema público, una educación estatal. Sin embargo, como sabemos por la *Pol.*, rechaza la educación espartana. Lo que valora es el hecho de haber recurrido a las leyes para desarrollar —mejorar, perfeccionar— moralmente al individuo y políticamente a la colectividad.

En general, sostiene que "el que quiera (tô, bouloméno,) mediante el cuidado (di' epimeleías) hacer (poieîn) mejores (beltíous) ya a muchos (eíte polloùs) ya a pocos (eít' olígous) ha de intentar (peiratéon) llegar a ser (genésthai) legislador (nomothetikô,)" (1180b24-25). Pues bien, de proporcionar esta formación (y facilitar ese camino) se ocupa la política —la ciencia (práctica) política—,... ya que "se considera (edokei) que —la legislación— es (eînai) parte (mórion) de la política (tês politikês)" (1180b31-32) o, como dice un poco más adelante, "las leyes (hoi dè nómoi) vienen siendo (eoíkasin) obras (érgois) de la política (tês politikês)" (1181a23-b1). En resumidas cuentas, el derecho —tanto el orbe jurídico como el saber jurídico— queda englobado en la política.

Al final de este cap. 9, el estagirita parece desligar la política de la ética, con la que

578 "Education, law, and compulsion" (Collins 2006: 98-102).

integraría y completaría “la filosofía de las cosas humanas (he perì tà anthrópeia philosophía)” (1181b15-16). Dicha filosofía abarcaría, pues, la ética y la política[579]. El derecho —en concreto, “lo relativo a la legislación (tò perì tês nomothesías)” (1181b13-14)— lo encuadra dentro de “lo relativo al régimen político (perí politeías)” (1181b15): lo incluye, en suma, dentro de la política, cuyo programa esboza. Este coincide en líneas generales y en buena parte con la temática que se aborda en la *Pol.*,... en el texto que ha llegado hasta nosotros.

En síntesis, podríamos decir que la ética versa sobre el bien del individuo y la política sobre el bien de la ciudad[580]. Ambas procuran conocerlo y conseguirlo, convertirlo en realidad[581]. Del derecho, cabría afirmar que tiene por objeto tanto el bien del individuo como el de la ciudad, aunque tratados de otro modo y desde otro ángulo.

III.4.5 El bien del individuo

En I/4, Aristóteles retoma la cuestión del bien supremo[582], cuya búsqueda y consecución atribuye a la política: “digamos (légomen) cuál (tí) es (estìn) aquel —bien— que (oû) la política (tèn politikèn) persigue (ephíesthai) y cuál (kaì tí) es el supremo de todos los bienes prácticos (tò pánton akrótaton tôn praktôn agathôn)” (1095a15-17).

Planteada en estos términos, la cuestión remite ciertamente a la política, cuyo objeto lo constituye el mayor —y/o mejor— de los bienes prácticos: o sea, el mejor fin de las acciones. Y este es el bien de la ciudad, ya que engloba, porque los incorpora o los subordina o los faculta, los bienes-fines particulares. La respuesta del estagirita también encaja en esos parámetros.

---

579 Cfr. Rodrigo 1998.

580 Otro recorrido sintético por Ética, Política (y Derecho): “Human Good and Political Science” (Mulgan 1986: 3-12).

581 En este sentido, Bodéüs sostiene que la ética y la política aristotélicas se dirigen al “nomotheta”: a la formación del legislador, que ha de llevarlas a la práctica, convertirlas en realidad (Bodéüs 1982: 114-125, 129-132).

582 “A central problem: ‘Dominant’ or ‘Inclusive’?” (Hughes 2001: 27-33). Lo que está en juego es la pluralidad y articulación de los bienes/fines/vidas (Hughes 2001: 50-51).

El bien supremo sería “la felicidad (tēn eudaimonían)” y consistiría en “vivir bien (tò d’ eû zê̱n) y obrar bien (kaì tò eû práttein)” (1095a18-19). Esta fórmula puede perfectamente referirse al bien de la ciudad. Tengamos en cuenta, además, que “vivir bien” y “obrar bien” significan, asimismo, “bienestar”[583] y “prosperidad”. Sin embargo, el filósofo, cuando en los párrafos siguientes entra en la dilucidación y discusión acerca del contenido de la felicidad, se refiere inequívocamente al bien del individuo[584].

De hecho, al recapitular un poco más adelante, en el cap. 8, afirma: “concuerda (synáˌdei dè) con este razonamiento (tô̱ˌ lógo̱ˌ) que el —individuo— feliz (tòn eudaímona) vive bien (tò eû zê̱n) y obra bien (kaì tò eû práttein), pues (skhedòn gàr) se dice (tis eíre̱tai) que —la felicidad— es buena vida (euzo̱ía) y buena conducta (kaì eupraxía)” (1098b21-23). El buen vivir y el buen hacer son ahora, expresamente, los de aquel sujeto —masculino, singular— que es feliz.

De todas maneras, ya en el cap. 4, al mencionar los bienes en que, según las más diversas opiniones, podría consistir la felicidad, el filósofo contempla el bien del individuo. Significativamente, registrando la variedad y variabilidad de las opiniones dice: “muchas veces (pollákis dè) incluso (kaì) el mismo —un mismo sujeto, una misma persona— (ho autòs) opina cosas distintas (héteron): si enferma (nosé̱sas mèn), la salud (gàr hygíeian); si empobrece (penómenos dè), la riqueza (ploûton)” (1095a23-25). Resulta evidente que, en tal caso, la salud y la riqueza lo que satisfarían sería el anhelo de felicidad de un individuo[585].

Explícitamente, menciona tres bienes capaces de reportar la felicidad: “el placer (he̱donè̱n) o la riqueza (è̱ ploûton) o el honor (è̱ timé̱n)” (1095a23). Implícitamente, alude a la sabiduría (la ciencia, el conocimiento, etc.) admirada y deseada por el ignorante y,

---

583 Inclusive, para Ross, habría que entender la “eudaimonía”, mejor que como felicidad, como bienestar: “no es adecuado traducir en la *Ética* esta palabra por “felicidad” [...] La expresión “bienestar”, que es más vaga, es por tanto mejor” (Ross 1981: 272).

584 “... en su mayor parte el sistema moral de Aristóteles está decididamente centrado en el individuo” (Ross 1981: 327-328).

585 “In general, the tone of ethical writings is egocentric. All the ingredients put forward as elements in the good life seem to be advocated as promoting the well being of the agent. It seems true of the excellences of intelligence and character as well as of less central matters such as good looks, good birth and material prosperity” (Urmson 1994: 112-113).

además, a la idea de bien, en los términos de Platón, que, de facto, reduciría todos los bienes a uno, “el cual (hò kaì) es (esti) para todos los otros (toútois pâsin) la causa (aitión) de que ellos sean (toû eînai) bienes (agathá)” (1095a27-28).

En el cap. 5, el estagirita abandona la perspectiva atomística o molecular y adopta una lineal o reticular. Liga la felicidad, no a uno o varios bienes, sino a la relación continuada con ellos. En sus palabras: “no (ouk) parece (eoikasin) ilógico —falto de razón— (alógos) entender (hypolambánein) el bien (tò agathòn) y la felicidad (kaì tèn eudaimonian) a partir de los modos de vida” (ek tôn bíon)” (1095b14-16).

En total distingue cuatro vidas:

1) “la voluptuosa (tòn apolaustikón)” (1095b17), centrada en el placer;

2) “la crematística (ho dè khrematistès)” (1096a5-6), que gira en torno a la riqueza;

3) “la política (ho politikòs)” (1095b18), cuyo fin sería el honor... o quizá la virtud;

4) y “la contemplativa (ho theoretikós)” (1095b19), de la que, aparte de nombrarla, no dice nada[586]. Con todo, cabe sospechar que se trata de su opción preferida, pues despacha sumariamente las otras vidas.

La vida voluptuosa la rechaza como “vida de ganado (boskemáton bíon)” (1095b20). La crematística y la política, porque los bienes que las informan son, en realidad, medios para otros fines. Así, de la riqueza dice que “no (ou) es el bien buscado (tò zetoúmenon agathón), pues es útil (khrésimon gàr kaì) para otras cosas (hállou khárin)” (1096a6-7).

Y del honor, fin de la política, afirma que se busca como una especie de presunción de posesión de la virtud y “es evidente por tanto (dêlon oûn) que (hóti) para estos (katà ge toútous) la virtud (he aretè) es superior (kreítton)” (1095b29-30). Obviamente, el poder —centro de la política— constituye un medio para tales fines. Más adelante, en el cap. 9, “el poder político (politikês dynámeos)” aparece caracterizado “como un instrumento (katháper di’ orgánon)”, junto con otros medios como “los amigos (phílon) y la riqueza (kaì ploútou)” (1099b1-2).

No hay que entender este rechazo como total ni como definitivo: Aristóteles

586 Cfr. “The Place of Contemplation in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*” (Rorty 1980b: 377-394).

recupera el valor de todos estos bienes[587] (placer, riqueza, poder, honores, virtud,... etc.), tomados en su justa medida, dentro de la vida que estima preferible. Que tampoco representa, en exclusiva, la fórmula de la felicidad.

El pluralismo aristotélico queda patente en su refutación de la concepción platónica[588] del bien[589]. En opinión del estagirita, "el bien (tagathòn) se dice (légetai) de tantos modos (isakhôs) como el ser (tô, ónti)" (1096a24-25) y por lo tanto "no habrá (ouk àn eíe) algo (ti) común (koinón) a todos (kathólou) y único (kaì hén)" (1096a27-28). Con otras palabras, no hay una única idea de bien, ya que si la hubiese "también (kaì) habría (ên àn) una única ciencia (mía tis epistéme) de todos los bienes (tôn agathôn apánton) y en la actualidad sin embargo (nŷn d') existen (eisì) muchas (pollaì)" (1096a30-31). La diversidad de bienes, pues, constituye un hecho y representa un dato insoslayables.

Además, Aristóteles no busca una idea sino un bien que "para el ser humano (anthrópo,)" sea "asequible (ktetòn)" y "realizable (praktòn)" (1096b33-34).

III.4.6 La felicidad del ser humano

Partiendo del hecho-dato de la diversidad de bienes, se trata de buscar aquel que sea, en términos del estagirita, perfecto[590] y suficiente. Llama "perfecto (téleion) a lo que se elige siempre por sí mismo (tò kath' autò airetòn aieì) y nunca por otra cosa (kaì medépote di' állo)" (1097a33-34). Y denomina "suficiente (aútarkes) a lo que por sí solo (hò monoúmenon) hace (poieî) deseable (airetòn) la vida (tòn bíon) y (kaì) no necesita

[587] Cfr. "Oretic, Hedonic, and Perfectionist Good" (Santas 2001: 250-256).

[588] "Aristotle's Criticism of Plato's Form of the Good" (Santas 2001: 194-223).

[589] "La negación del Bien en sí" (Lledó 1994: 53-57).

[590] A este respecto, Lear introduce una interesante distinción: "there are goods whose ends are in themselves and also beyond themselves, in *eudaimonia*. I will call these goods *middle-level ends* (Lear 2006: 9). Por una parte, está "the highest goal of the happy life" y, por otra, "there are ends ["goods like honor, friends and moral virtue", dice un poco más abajo] that can bring a chain of activity to a close in the sense that (unlike most craft products) on their own they provide a sufficient normative context for justifying the pursuit-worthiness of the goods subordinated to them" (Lear 2006: 30-31).

(endeâ) de nada (medenòs)” (1097b15-16). La felicidad[591] satisface ambos requisitos.

Sin embargo, hasta ahora lo único que hay es un acuerdo en el nombre de ese bien supremo, pero falta decir en qué consiste[592]. El filósofo, que en los capítulos anteriores registró la variedad de opiniones y las controversias existentes acerca del contenido de la felicidad, va a intentar definirla ahora, en el cap. 7, recurriendo a[593] la “función del ser humano (tò érgon toû anthrópou)” (1097b24-25). O sea, la naturaleza humana, que entiende no solo en términos biológicos sino sociales. Precisamente, un poco antes recordaba que “el ser humano (ho ánthropos) es por naturaleza (phýsei) social (politikòn)” (1097b11).

El estagirita procede, pues, de modo naturalista y cognitivista: define la felicidad a partir del conocimiento existente de la naturaleza humana, entendida en términos bio-sociales o, más exactamente, bio-psico-sociales[594]. Para establecer la función[595] “propia”

---

[591] “Aristotle on *Eudaimonia*” (Ackrill 2001: 179-200).

[592] “The agreement, then, seems only about a word —and about the places such a concept would hold in our lives, if only we could give it content. There is thus also general agreement that this would be a justificatory end-of-the-line, but there is at the same time a recognition that no one can say with confidence what this valuable condition consists in” (Lear 2000: 22).

[593] “The Function Argument” (Hughes 2001: 36-45).

[594] Para Conderama, en cambio, la ética aristotélica se encuadra en las teorías “cognitivistas”, que serían “aquellas que sostienen que *una proposición ética puede ser verdadera o falsa*” y además el estagirita “es un “no-naturalista” *à la Moore* en cuanto *no trata de definir términos éticos fundamentales* (como felicidad, virtud o razón recta) *mediante términos no éticos*” (Conderama 2002: 359). En su opinión, “Aristóteles es un intuicionista en ética” (Conderama 2002: 360).

[595] *Ergon*” (Adkins 1991: 80-93).

del ser —el sujeto, el individuo[596]— humano[597], distingue tres vidas[598]:

1) “la vida de la nutrición y del crecimiento (tén te threptikèn kaì tèn auxetikèn zoén)” (1098a1-2), que descarta por ser común con vegetales y animales;

2) la vida “sensitiva —sentiva y perceptiva: de la sensación y la percepción— (aisthetiké)” (1098a2), que también descarta por ser propia también de los animales;

3) “cierta vida activa (praktiké tis) propia del que (toû) tiene razón (lógon ékhontos), el cual (toútou dè) por una parte (tò mèn hos) obedece a la razón (epipeithès lógo,) y por otra parte (tò d’ hos) la posee (ékhon) y piensa (kaì dianooúmenon)” (1098a3-5), exclusivamente —o por lo menos característicamente— humana.

La función propiamente humana reside en esa tercera vida y consiste en “actividad psíquica (psykhês enérgeian) y acciones (kaì práxeis) según la razón (méta lógou)” (1098a14). Actividad y acciones que pueden, o no, realizarse bien: “cada una (hékaston d’) se realiza (apoteleîtai) bien (eû) según la virtud adecuada (katà tèn oikeían aretèn)” (1098a15-16). Así es como obra el “hombre” bueno: “la —función— del hombre bueno (spoudaíou d’ andròs) son estas mismas cosas (taûta) realizadas bien (eû) y correctamente —bellamente— (kaì kalôs)” (1098a14-15).

En consecuencia, “el bien humano (tò anthrópinon agathòn) es (gínetai) una actividad del alma (psykhês enérgeia) conforme a la virtud (kat’ aretén) y si (kaì dè) las virtudes (hai aretaí) son varias (pleíous) conforme a la mejor y más perfecta (katà tèn arísten kaì teleiotáten), y además (héti dè) en una vida entera (en bío, teleío,)” (1098a16-18). Este remache, “en una vida entera”, nos pone sobre la pista de que la felicidad así

[596] Mas, recordemos, que “no existe el hombre, sino la pluralidad de los hombres” (Thiebaut 1988: 119). Incluso, dentro de una perspectiva naturalista: “Quoi qu’il en soit, Aristote affirme l’existence de “natures” individuelles différentes ou plus exactement d’aptitudes ou de qualités individuelles” (Vergnières 1995: 72-73).

[597] Según Adkins, al final resulta ser la del varón: “the *ergon* of a human being (*anthrôpos*) has become the *ergon* of some men (*anêr*): there is no *ergon* that human beings as such can all perform, and that is constitutive of human *eudaimonia* attainable by all” (Adkins 1991: 91). Cfr. “The Account of Human Functioning” (Nussbaum 1998: 254-257).

[598] “Bipartition of the Soul in *Nicomachean Ethics* 1.7 and 1.13” (Fortenbaugh 2006: 65-67). Cfr. 1102b en el epígrafe siguiente (III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud).

definida requiere, en alguna medida, los demás bienes[599].

III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud

En el cap. 8, el filósofo contrasta y refrenda, con otras opiniones reputadas, su definición de la felicidad. Esta concuerda con aquellos que dividen "los bienes (tô̱n agathô̱n) en tres clases (trikhê̱,), los llamados exteriores (kaì tô̱n mèn ektòs legoméno̱n), los del alma (tô̱n dè perì psykhè̱n) y los del cuerpo (kaì so̱ma)" (1098b13-15), y sobre todos ellos sitúan los del alma[600]. En efecto, en la concepción aristotélica "el fin (tò télos) son ciertas acciones (práxeis tinès) y actividades (kaì enérgeiai) y así (oúto̱ gàr) sucede (gínetai) con los bienes del alma (tô̱n perì psykhè̱n agathô̱n)" (1098b19-21). Algunos hablan, como él, de la virtud e incluso señalan alguna, como la sabiduría. Otros no olvidan, tampoco, el placer "y otros (héteroi dè) incluyen (symparalambánousin) además (kaì) la prosperidad —la abundancia de bienes externos— (tè̱n ektòs euete̱rían)" (1098b27-28).

Aristóteles recoge estas indicaciones y en su noción de la felicidad integra el placer[601] y los bienes externos. Así, "las acciones de acuerdo con la virtud (hai kat' aretè̱n práxeis)", en su opinión, "son (eisìn) placenteras (he̱deîai) para estos (toútois) —o sea: "para aquel que ama la virtud" (tô̱, philarét o̱,) (1099a12)— y por sí mismas (kaì kath' autás)" (1099a14-15). "La vida de estos (ho bíos autô̱n)", en consecuencia, "tiene (ékhei) el placer (tè̱n he̱donè̱n) en sí misma (en heautô̱,)" (1099a16-17). Y, por otra parte, es necesaria cierta prosperidad, "pues muchas cosas (pollà mèn gàr) se hacen (práttetai), como por medio de instrumentos (katháper di' orgánô̱n), mediante amigos (dià phílo̱n) o riqueza (kaì ploútou) o poder político (kaì politikê̱s dynámeo̱s); y carecer de algunas (heníon dè te̱tó̱menoi) empaña (rypaínousi) la felicidad (tò makárion)" (1099a33-b2).

De todas maneras, esos otros bienes se precisan solo en cantidad moderada y como acompañantes: lo fundamental es la acción y la actividad según la virtud. Y esto está al

---

[599] "Thus it is clear that eudaemonia is not one element in the ideal life. It is clear also that eudaemonia is composite: the ideal life is not made ideal by just one element that it contains, but has multiple criteria or desiderata" (Urmson 1994: 13).

[600] Alma o psique: "Aristotle's Definitions of *Psuche̱*" (Ackrill 2001: 163-178).

[601] Cfr. "Aristotle on Pleasure and Goodness" (Annas 1980: 285-299).

alcance de todos o casi todos: “es (eíe d’ àn) común a muchos (polýkoinon)” (1099b18). La felicidad “requiere (deî), por tanto (gàr), una virtud perfecta (kaì aretês teleías) y una vida entera (kaì bíou teleíou)” (1100a3-4).

Semejante afirmación nos recuerda que la felicidad no radica en un acto, sino en una actividad. No es algo puntual, instantáneo o momentáneo, sino algo continuado, persistente, una trayectoria. Que, según se discute en el cap. 10, se ve amenazada por las vicisitudes de la fortuna[602]. Y aunque “el bueno y prudente (tòn agathòn kaì émphrona)”, en su opinión, “lleva (phérein) dignamente (euskhemónos) los azares —los golpes de la fortuna— (tàs týkhas) y (kaì) hace (práttein) siempre (aeì) lo mejor (tà kállista) en esas circunstancias (ek tôn hyparkhónton)” (1100b34-1101a3)... lo cierto es que “los sucesos adversos (anápalin dè symbaínonta) oprimen (thlíbei) y estropean (kaì lymaínetai) la felicidad (tò makárion)” (1100b27-28).

Quizá podemos entender ahí, así como en la exigencia de “una vida entera”[603], una revalorización implícita del principal de los bienes corporales: la salud. Y del tiempo, necesario para que no se malogre y se realice una vida (que, sin embargo, no tiene que ser longeva)[604].

Con todo esto, conocemos, más o menos, los complementos circunstanciales de la felicidad. Mas, nada o poco sabemos acerca de su sustancia o contenido. Para ello, “ya que la felicidad (he eudaimonía) es (estìn) una actividad del alma —psíquica, anímica—

---

[602] “Aristotle’s Solution” (Irwin 1999: 27-29). En su opinión, “Aristotelian virtues are a rational agent’s best equipment when he faces good fortune and ill fortune. Hence they are the best states of character to acquire; and someone who has them has the dominant component of happiness” (Irwin 1999: 27). En cambio, para Annas, “Aristotle should choose between two alternatives, but never really does; [...] Is Aristotle then just evading the problem of the relation of virtue and happiness, the problem which was to become *the* major issue in Hellenistic ethics? It is fairer, I think, to say that he reflects the fact that there is a problem, and that he does not solve it [...]” (Annas 1999: 48).

[603] “This is the real transformation: the injecting of a concept into life that purportedly stands to our whole life as the good stands to any activity within that life” (Lear 2000: 29). Esta mudanza de perspectiva y horizonte implica la búsqueda (y obtención) de un sentido global.

[604] Cfr. “L’instatanéité du bonheur” (Rodrigo & Tordesillas 1993: 415-419). Propiamente, se refieren al “instante feliz”: “la plénitude achevée de l’instant heureux, qui vient couronner la *prâxis* humaine bien conduite” (Rodrigo & Tordesillas 1993: 416-417).

(psykês enérgeiá tis) según la virtud perfecta (kat' aretèn teleían)" (1102a5-6) —recuerda el filósofo— habrá que examinar la virtud, hasta llegar a la perfecta o más perfecta[605].

Otra vez, en el cap. 13, procede el estagirita de modo naturalista y cognitivista[606], buscando la "virtud humana (anthropínes)" (1102a14), que establece en correlato aproximado con la función del ser humano (i.e.: sus vidas vegetativa, sensitiva y activa)[607].

Aunque llama "virtud (aretèn) humana (anthropínen) no a la del cuerpo (ou tèn toû sómatos) sino a la del alma (allà tèn tês psykhês)" (1102a16-17), las fronteras entre lo corporal y lo psíquico[608] resultan borrosas[609]. Así, en el alma distingue[610]: "una parte (tò mèn) que es (eînai) irracional (álogon) y otra (tò dè) que tiene (ékhon) razón (lógon)" (1102a28-29).

La primera, lo irracional, se corresponde con la vida de la nutrición y el crecimiento (que ahora denomina vegetativa)[611]: su virtud es "común (koiné) y no humana (kaì ouk anthropíne)" (1102b3-4). Pero, segundo, "hay (eînai) además otro (álle tis) componente —otra esencia, otra fuerza— (phýsis) irracional (álogos) en el alma (tês psykhês), que participa (metékhousa) sin embargo (méntoi) en cierto modo (pe,) de la razón (lógou)" (1102b13-14): "lo apetitivo (tò d' epithymetikòn) y en general desiderativo (kaì hólos orektikòn)" (1102b30-31). Esta parte participa de la razón en tanto en cuanto puede escucharla y seguirla[612].

---

605 "La vertu, condition nécessaire du bonheur" (Gauthier-Muzellec 1998: 29-32).

606 "... he applies the functinal theory differently from Plato by using his newly discovered psychobiology" (Santas 2001: 2).

607 "The Account of Human Functioning" (Nussbaum 1998: 254-257). Cfr. Adkins 1991: 80-93.

608 "El alma y el cuerpo" (Ross 1981: 190-195), "Hylèmorphisme et functionalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote" (Labarrière 2005: 259-275).

609 Naturalismo y virtud: "la référence au plaisir" (Gauthier-Muzellec 1998: 42-59).

610 Partes del alma, virtud y virtudes: Heller 1983: 247-256.

611 "Bipartition of the Soul in *Nicomachean Ethics* 1.7 and 1.13" (Fortenbaugh 2006: 65-67). Cfr. 1098a en el epígrafe anterior (III.4.6 La felicidad del ser humano).

612 "The Rationality of the Non-rational Part" (Sherman 1999: 235-236).

En consecuencia, "lo que tiene razón (tò lógon ékhon) será (éstai) también (kaì) doble (dittòn)" (1103a): lo referido al comportamiento (lo que acabamos de mencionar) y lo referido al pensamiento. De ahí que haya: por un lado, virtudes del comportamiento o morales o éticas (tàs dè ethikàs, 1103a5), como la templanza o la liberalidad (1103a6); por otro lado, virtudes del pensamiento, intelectuales o dianoéticas (tàs mèn dianoetikàs, 1103a4), como la sabiduría y la prudencia (1103a5).

¿Cómo se llega a la virtud y en cuál o en cuáles reside la felicidad del ser humano?

III.4.8 Virtud y acción

La adquisición —o producción— de las virtudes, se trate de las éticas o de las dianoéticas, es muy semejante. Recordemos que ambas son hábitos: "llamamos (légomen) virtudes (aretàs) a los hábitos (tôn héxeon dè) dignos de elogio (tàs epainetàs)" (1103a10), dice el estagirita al final del cap. 13, al concluir el libro I. De ahí que la génesis y el desarrollo de unas y otras sean semejantes[613].

Así, en II/1, el filósofo afirma: "la dianoética, por una parte, (he mèn dianoetikè) tiene (ékhei) tanto su origen (kaì tèn génesin) como su crecimiento (kaì tèn aúxesin) principalmente (tò pleîon) en la enseñanza (ek didaskalías), por eso (dióper) requiere (deîtai) experiencia (empeirías) y tiempo (kaì khrónou); la ética, por otra parte, (he dè ethikè) resulta (perigínetai) de la costumbre (ex éthous)" (1103a15-17). Verdaderamente, ambas causas y ambos procesos son similares o asimilables: en el caso de las éticas, la costumbre implica obviamente experiencia y tiempo; y, en el caso de las dianoéticas, la experiencia y tiempo exigidos pueden traducirse por costumbre. Él mismo opera esta asimilación.

Después de sentar que "ninguna (oudemía) de las virtudes éticas (tôn ethikôn aretôn) se producen (eggínetai) en nosotros (hemîn) por naturaleza (phýsei)" (1103a19), amplía y matiza esta conclusión, incluyendo todas las virtudes y precisando el papel de la naturaleza (el factor natural): "las virtudes (hai aretaì) no se producen (eggínontai) ni por

---

[613] De hecho, cabe trazar puentes entre ellas: "In summary, then, the activity of practical reasoning is structurally analogous to the activity of theoretical reasoning. Both kinds aim at being truthful and *akribês*. And, at least in part, the truth at which reason aims is intextricable from the good of the object of rational consideration" (Lear 2006: 107).

naturaleza (oút' ára phýsei) ni contra la naturaleza (oúte parà phýsin), sino (allà) porque tenemos una aptitud natural (pephykósi mèn hēmîn) para recibirlas (déxasthai autás) y perfeccionarlas (teleiouménois dè) por medio de la costumbre (dià toû éthous)" (1103a24-26).

Exactamente, "adquirimos (lambánomen) las virtudes (tàs d' aretàs) mediante el ejercicio previo —por haber obrado antes— (energésantes próteron), como también (hósper kaì) sucede en las demás técnicas (epì tōn állōn tekhnōn): pues lo que (hà gàr) hay que (deî) hacer (poieîn) después de haber aprendido (mathóntas), lo (taûta) aprendemos (manthánomen) haciéndolo (poioûntes)" (1103a31-33). La virtud y la técnica, pues, se originan y desarrollan o perfeccionan mediante el ejercicio. De ahí, la necesidad de la formación: para poder desenvolver, por medio del ejercicio, las posibilidades que otorga la naturaleza.

El estagirita ejemplifica con las técnicas (construir casas, tocar un instrumento,...) y con las virtudes (la justicia, la templanza, la fortaleza,...): "practicando (práttontes) la justicia —las cosas justas— (tà díkaia) nos hacemos (ginómetha) justos (díkaioi)" (1103b1). O sea: haciendo aquello que es justo, llegamos a ser justos. Más adelante lo precisa: "obrando (práttontes gàr tà) en las transacciones (en toîs synallágmasi) con los seres humanos (toîs pròs toùs anthrṓpous) llegamos a ser (ginómetha) unos justos (hoì mèn díkaioi) y otros injustos (hoì dè ádikoi)" (1103b14-15).

En resumidas cuentas, por la práctica se produce y se adquiere la virtud[614]. Obviamente, por una cierta práctica: la requerida por cada virtud (la justicia, la templanza, etc.)[615]. Aristóteles sintetiza: "en una palabra (kaì henì dē lógō,), los hábitos (hai héxeis) se producen (gígnontai) por actividades semejantes (ek tōn homoíōn energeiōn)" (1103b21-22). Y prosigue: "por tanto a las diferencias de esas —actividades— (katà gàr tàs toútōn diaphoràs) corresponderán (akolouthoûsin) los hábitos (ai héxeis)" (1103b22-23). Que, por supuesto, podrán ser, o no, virtudes.

El paso —el salto— de la actividad —el ejercicio, la práctica— al hábito queda más

[614] "An Aristotelian Argument about Virtue" (Ackrill 2001: 222-229).

[615] "It turns out that Aristotle is not giving us a bland reminder that virtue takes practice. Rather, practice has cognitive powers, and that is the way we learn what is noble or just" (Burnyeat 1999: 209-210).

claro, en el cap. 4, al diferenciar y detallar el proceso de generación en el caso de las técnicas y en el de las virtudes.

Aristóteles recuerda que “los productos de las técnicas (tà mèn gàr hypò tôn tekhnôn ginómena) tienen (ékhei) en sí mismos (en autoîs) su bien (tò eû): basta por tanto (arkeî oûn) que dichos productos (taûtá) reúnan (genésthai) ciertas condiciones (pos ékhonta)” (1105a26-28). En otras palabras, en las técnicas la actividad realizada tiene su fin, no en sí misma, sino en el producto resultante. Este constituye el bien de cada técnica y, una vez obtenido, lo es por sí mismo, a tenor de sus propiedades o características, al margen de la actividad y del productor.

En cambio, no sucede lo mismo con la virtud: esta requiere no solo que las acciones —“los actos, los hechos virtuosos (tà dè katà tàs aretàs ginómena)” (1105a28)— “sean de cierta manera (eàn autá pos ékhe,)” (1105a29),... “sino también que (allà kai eàn) el que actúa (ho prátton) obre (prátte,) de cierta manera (pos ékhon)” (1105a29-30). Cuenta, pues, no solo “como es lo que se hace” sino también “como lo hace quien lo hace”. En concreto, el que obra ha de actuar:

1) “primero (prôton mèn), con conocimiento (eàn eidós);

2) después (épeit’), eligiendo (eàn proairoúmenos) y eligiendo (kaì proairoúmenos) las acciones por sí mismas (di’ autá);

3) y tercero (tò dè tríton), con una actitud (ékhon) firme (kaì bebaíos) e inconmovible (kaì ametakinétos)” (1105a30-33).

De estos tres requisitos, solo “el conocimiento —el saber— (tò eidénai)” (1105b2) es necesario “para tener —hacerse con— las demás técnicas (pròs mèn tò tàs állas tékhnas ékhein)” (1105b1). Sin embargo, “para adquirir las virtudes (pròs dè tò tàs aretàs) el conocimiento —el saber— (tò mèn eidénai) no vale (ískhúei) (nada) o poco (oudèn è mikròn), mientras que las otras condiciones (tà d’ álla) influyen (dýnatai) no en pequeña medida (ou mikròn) sino por completo (allà tò pân)” (1105b2-4).

Para las virtudes, no es relevante el conocimiento, mas sí la consciencia y además la elección y la actitud[616]. Se adquieren, pues, mediante acciones hechas muchas veces y

[616] “In the arts, there is the same contrast between a good result achieved under supervision and one which is due to choice and personal knowledge. But in moral judgement we incline to draw this contrast more sharply than elsewhere” (Allan 1979: 128).

de una cierta manera[617]. Gráficamente, sentencia el filósofo: "con razón se dice, pues, (eû oûn légetai) que (hóti) por hacer lo que es justo —realizando acciones justas, practicando la justicia— (ek toû tà díkaia práttein) se hace (gínetai) uno justo (ho díkaios)" (1105b9-10)... "y sin hacer eso —sin realizar acciones— (ek dè toû mè práttein taûta) nadie (oudeìs) tiene ninguna probabilidad (àn oudè melléseie) de llegar a ser (gínesthai) bueno (agathós)" (1105b11-12).

La acción representa, pues, el primer paso en el camino hacia la virtud.

III.4.9 Acción, voluntariedad e involuntariedad

Para caracterizar la acción[618] conducente a la virtud (o productora de virtud) se hace necesario definir y deslindar "lo voluntario (tò hekoúsion) y lo involuntario (kaì tò akoúsion)",... cosa que "además es útil (khrésimon dè kaì) para los legisladores (toîs nomothetoûsi)" (1109b32-34).

En III/1, el estagirita distingue tres tipos de acciones: involuntarias, voluntarias y mixtas, ya que combinan involuntariedad y voluntariedad. A grandes rasgos, entiende la voluntariedad y la correspondiente responsabilidad en términos objetivos y rigurosos, pues concede poco peso a la subjetividad (la intención, los condicionamientos, etc.) y escaso margen a la excepción. Su concepción refleja y recoge la práctica jurídico-política. Cuando se trata de la virtud, sin embargo, el filósofo matiza sus planteamientos: enfatiza la subjetividad (prima la intención, reconoce los condicionamientos, etc.).

Aristóteles parte de una constatación: "parece —se piensa, se considera— (dokeî dè) que son (eînai) involuntarias (akoúsia) las cosas hechas (tà ginómena) por fuerza (bía̧) o por ignorancia (è di' ágnoian)" (1109b35-10a1). Y, al entrar a examinar lo que se hace por fuerza, se encuentra con las acciones que llamará "mixtas (miktaì)" (1110a11): "cuanto (hósa dè) se hace (práttetai) por temor (dià phóbon) a males mayores (tôn meizónon kakôn) o por una bella causa —por algo hermoso, honroso— (è dià kalón ti)" (1110a).

En su opinión, "es (ékhei) dudoso (amphisbétesin) si (póteron) —tales acciones—

[617] Cfr. "Las virtudes no se adquieren *simpliciter* por la repetición de actos" (Zagal & Aguilar-Álvarez 1996: 124-133).

[618] "Aristotle on Action" (Ackrill 2001: 212-221).

son (estin) involuntarias (akoúsia) o voluntarias (è hekoúsia)" (1110a7-8). Mas, acaba por considerarlas voluntarias... con matices. Dos son las razones:

1) La primera es que la voluntariedad o la involuntariedad hay que verlas en el momento de la ejecución: esas acciones "son (eisi) preferibles (airetaì) en el momento (tóte) en que (hóte) se realizan (práttontai)" (1110a12-13).

2) La segunda es la propia noción de voluntariedad, "pues se obra (práttei dè) voluntariamente (hekón) ya que (gàr) el principio (he arkhè) del movimiento (toû kineîn) de los miembros empleados (tà organikà mére) en tales acciones (en taîs toiaútais práxesin) está (estín) en el sujeto (en autô,)" (1110a15-16).

En el momento en que actúa, el sujeto podría escoger hacerlo o no: por lo tanto, la acción es voluntaria. Y ahí viene el matiz: "pues nadie (oudeìs gàr) elegiría (àn éloito) ninguna (oudén) de esas acciones (tôn toioúton) por sí mismas (kath' autò)" (1110a18-19). Por eso, las llama mixtas.

Con esto, tenemos ya una idea del régimen general de la involuntariedad y la voluntariedad[619]. Que el filósofo precisa, ahondando en lo involuntario, sea por fuerza[620] sea por ignorancia[621].

Así, serán forzosas aquellas acciones "cuya causa (hopot' àn he aitía) esté (ê,) fuera (en tôis ektòs) y el sujeto agente (kaì ho prátton) no contribuya —no ponga— (symbálletai) nada (medèn)" (1110b2-3). Es decir, cuando el sujeto está obligado por completo, sea por otro agente sea por otra causa exterior. Señal de esta compulsión es el dolor: "los que actúan por fuerza (hoi mèn bía,) e involuntariamente —contra su voluntad— (kaì ákontes) lo hacen con dolor (lyperôs)" (1110b12).

El dolor también constituye un requisito de la acción involuntaria por ignorancia, si no lo contiene, Aristóteles la llama "no voluntaria": "todo (ápan) lo —que se hace— por ignorancia (tò dè di' ágnoian) es (estín) no voluntario (oukh hekoúsion mèn), mas es involuntario (akoúsion dè) lo que aflige (tò epílypon) y produce —da en— arrepentimiento (kaì en metameleía,)" (1110b18-19). Cuando hay ignorancia, no hay voluntariedad, pues

619 "The distinction between the voluntary and the involuntary" (Hardie 1980: 152-159).

620 O compulsión (Vid. Hughes 2001: 119-123).

621 Hughes 2001: 123-129.

el sujeto hace algo que, de hecho, no quiere: la acción es no voluntaria. Mas, solo cuando va acompañada y/o seguida de dolor y arrepentimiento cabe decir que la acción es involuntaria, ya que el sujeto obra en contra de su voluntad.

Vemos ahí y así, en consecuencia, qué entiende Aristóteles por acto involuntario: aquel que, sea por fuerza sea por ignorancia, realiza un sujeto en contra de su voluntad. Por eso, el campo de lo involuntario resulta notablemente restringido. Sin embargo, a la involuntariedad por ignorancia le concede una cierta amplitud, mayor que a la debida a la fuerza. De todas maneras, su interpretación sigue siendo restrictiva.

El estagirita, antes de caracterizar la ignorancia, establece una distinción, según el modo que aquella afecta a la acción: "parece (éoike kaì) algo distinto (héteron dè) obrar por ignorancia (tò di' ágnoian práttein) que con ignorancia (toû agnooûnta)" (1110b24-25). La diferencia residiría en si la ignorancia es causa (obrar por) o circunstancia (obrar con) en la acción... y, en última instancia, en el sujeto agente. Porque lo que está en juego es si el agente es, o no, responsable de esa ignorancia.

A este respecto, los ejemplos puestos por Aristóteles son la embriaguez y la cólera, exactamente la ceguera (en relación a lo que se debe hacer) producida por la embriaguez o por la cólera. Pues bien, el estagirita considera al embriagado y al encolerizado responsables, al uno de su acto (embriagarse) y al otro de su carácter[622] (irascible, colérico). La embriaguez y la cólera no atenúan la responsabilidad (en su opinión, la embriaguez la agrava), ya que el sujeto es responsable de la ignorancia sobrevenida. Obra con ignorancia, porque hace algo que no debería hacer, pero voluntariamente, porque quiere hacer lo que hace y no lo que debería hacer (de lo que tal vez no sea consciente, o no totalmente consciente, mas podría y debería serlo).

En su opinión, la ignorancia productora de involuntariedad "no es (oud') la general (he kathólou)" (no saber qué es lo bueno) "sino la concreta (all' he kath' hékasta), acerca de las circunstancias (en oîs) y el objeto (kaì perì hà) de la acción (he prâxis)" (1110b32-11a2). En concreto enumera varias: quién, qué, acerca de qué, en qué, con qué, para qué y cómo. "Del que (ho ti) desconoce (agnoésas) cualquiera de ellas (toúton) se piensa (dokeî) que ha obrado (peprakhénai) involuntariamente (hákon)" (1111a17). Y señal de ello será que "la acción —lo hecho— (tèn prâxin) le reporte (eînai) dolor (lyperàn) y le cause

622 "Responsability for one's character" (Hughes 2001: 133-137).

pesar (kaì en metameleía,)" (1111a20-21).

Por contraste, "siendo (óntos d') involuntario (akousíou) lo por fuerza (toû bía.) y por ignorancia (kaì di' ágnoian), parecería (dóxeien àn) que lo voluntario (tò hekoúsion) es (eînai) aquello cuyo principio (oû he arkhè) está en el sujeto (en autô,) y este conoce (eidóti) las circunstancias concretas (tà kath' hékasta en oîs) de la acción (he prâxis)" (1111a22-24). Tal es el criterio de Aristóteles: si el agente obra por sí mismo y sabe lo que hace, entonces, actúa voluntariamente. Inclusive si obra movido por ira[623] o por apetito, que —apunta el filósofo— tanto pueden llevar al bien como al mal.

En definitiva, la voluntariedad así concebida se define en términos objetivos y rigurosos: hay voluntariedad en tanto en cuanto el hecho se puede imputar a un movimiento del sujeto[624], cabiendo pocas excepciones, sean debidas a condiciones exteriores (fuerza) o a circunstancias subjetivas (ignorancia). Las condiciones exteriores no contemplan, o solo a medias, supuestos tales como el estado de necesidad o la fuerza mayor. Otro tanto sucede con las circunstancias subjetivas: no contemplan la índole psíquica ni los condicionamientos psico-sociales del agente.

Esta concepción aristotélica se corresponde, según vemos en el cap. 5, con la realidad y la práctica jurídica[625]. Así, los legisladores:

1) "castigan (kolázousi) y sancionan (kaì timoroûntai) a los que hacen (toùs drôntas) cosas malas (mokhtherá), si estos (hósoi) no obraron por fuerza o por ignorancia (mè bía, è di' ágnoian) de las cuales (ês) ellos mismos (autoì) no (mè) son causa —los causantes, los responsables— (aítioi)" (1113b23-24);

2) "incluso (kaì) castigan (kolázousi) la ignorancia (tô, agnoeîn) en sí misma (ep'

---

[623] Según recuerda Trueba, "la ira no era en sí misma reprochable para los griegos, dado que era tenida como la fuente de la *andreía* o el valor, una de las virtudes más apreciadas en su cultura" (Trueba 2004: 107).

[624] "There is one conspicuous loose end in the theory that the *arkhé* of human actions is "in" the agent. Aristotle mantains that people are moved to act by what appears desirable to them, that what appears desirable depends on their character, and that their character in turn depends on their actions and is *therefore* "in their power". His theory needs some explanation of these character-forming actions and how it is that they are not caused by external preassures but proceed from an *arkhé* in the agent himself" (Furley 1980: 65).

[625] "The Athenian Background" (Irwin 1980: 119-120).

autô̱), si (eàn) el sujeto parece (dokê̱) ser responsable (aítios eînai) de ella (tê̱s agnoías)”, como sucede con los embriagados, “a los cuales (toîs) se les impone (methúousi) doble castigo (diplâ tà epitímia)” (1113b20-21);

3) “castigan (kolázousi) también a los que desconocen (kaì toùs agnooûtas) algo (ti) de las leyes (tô̱n en toîs nómois), cosas (hà) que deben (deî) saberse (epístasthai) y que no (kaì mè̱) son (esti) difíciles (khalepá)” (1113b33-14a1).

La ley, pues, se atiene a los hechos —a los actos— y deja poco margen para que factores externos y subjetivos modifiquen la voluntariedad apreciada —y presupuesta— en las apariencias de la acción. Reconoce pocas excepciones al supuesto general de la voluntariedad y sanciona en consecuencia. Lo que no cabe descartar como involuntario, lo considera voluntario y, por lo tanto, imputable.

Aquí, en la *Étc.Nic.*, hallamos, pues, con algún otro matiz, la doctrina general que aparece en la *Ret.*, a propósito de la injusticia, acerca de la voluntariedad, la causalidad y la imputabilidad de las acciones.

Así, en la *Ret.*, en I/10, el estagirita sienta que es voluntario cuanto se hace con conocimiento y no por fuerza: “obran voluntariamente (hekóntes dè poioûsin) aquellos que hacen algo (hósa) sabiendo (eidótes) y no forzados (kaì mè̱ anagkazómenoi)” (1368b10-11). Ahora bien, según inmediatamente advierte, no todo lo voluntario es producto de una decisión. De hecho, “cuantas cosas (hósa) se hacen por uno mismo (di’ autoús) y de las cuales (kaì ô̱n) uno mismo (autoì) es el causante —la causa— (aítioi) son: unas por costumbre —o hábito— (tà mèn di’ éthos), otras por apetito (tà dè di’ órexin), unas (tà mèn) por apetito racional (dià logistikè̱n órexin) y otras (tà dè) por apetito irracional (di’ álogon)” (1369a1-3).

Aristóteles señala y escruta, en I/10-11, siete causas de las acciones: el azar, la naturaleza, la violencia, la costumbre, la reflexión o cálculo, la ira y la pasión. El examen subsiguiente confirma la exclusión de las tres primeras de los actos atribuibles al sujeto e, implícitamente, la reducción de las cuatro últimas a dos: la reflexión y las pasiones. Aunque son posibles varias reducciones, porque esas causas se superponen de diversas maneras, Aristóteles, que no solo practica esa, se decanta por esa reducción.

A pesar de la minucia de esos análisis, el estagirita se atiene a las apariencias de la acción: mira a distancia y por fuera, remite a la interioridad del sujeto, sin llegar a examinar

esta, para fijar ahí la causa de un movimiento. Apunta al interior del individuo en tanto en cuanto algo de ese interior se manifiesta exteriormente, como un movimiento del agente. No olvidemos que el asunto abordado es la injusticia, vista en sede judicial. Cuando se trata de la virtud, se hace necesario examinar más de cerca (y por dentro) la acción.

III.4.10 Voluntad, deliberación, elección

En la *Étc.Nic.*, en el libro III, Aristóteles examina la estructura de la acción regresivamente: retrotrayéndose a la elección (cap. 2), pasando por la deliberación (cap. 3), hasta llegar a la voluntad (cap. 4)[626]. Reconstruye el proceso de generación-producción del acto siguiendo el camino inverso, remontándose desde la acción hasta la volición que está en su origen[627].

Para el filósofo, la elección "es (eînai) lo más propio (oikeiótaton) de la virtud (tê, artetê,) y es mejor (kaì mâllon) que las acciones (tôn práxeon) para juzgar (krínein) los caracteres (tà éthe)" (1111b5-6). La elección representa un buen indicador del carácter y de la virtud. En ambos casos, se remite a la interioridad del sujeto, a la subjetividad. Para conocer el carácter y percibir la virtud, hay que acceder a la interioridad del agente, a la elección que precede a la acción, a la intención[628] que la acompaña y que no siempre se traduce, o no adecuadamente, en lo hecho, en los actos.

Además, lo elegido constituye una subclase dentro de lo voluntario: "la elección (he proaíresis) es obviamente (phaínetai) algo voluntario (hekoúsion mèn), pero no esto mismo (ou tautòn dè), sino que (all') lo voluntario (tò hekoúsion) es —abarca— aún más (epì pléon)" (1111b6-8). No todos los actos voluntarios, pues, remiten a una elección. Solo algunos, relevantes en términos éticos. Al derecho —al legislador y al juez, diría Aristóteles— le incumben, además, los otros actos voluntarios.

Llama elección a la decisión, al acto de escoger y al objeto escogido entre otros

---

[626] Regresivamente: proairesis o elección, boulesis I o deliberación, boulesis II o voluntad (Gauthier-Muzellec 1998: 85-97).

[627] "Choice and the origination of action" (Hardie 1980: 160-181).

[628] Recordemos que "proaíresis" significa, además de "elección", "intención" (Aubenque 1993a: 119-126).

examinados en la deliberación (1112a15-17). En este sentido, en el cap. 3 dice que "la elección (he proaíresis) será (àn eíe) un deseo deliberado (bouleutikè órexis) de cosas a nuestro alcance (tôn eph' hemîn)" (1113a10). Este aspecto desiderativo, la calificación de la elección como deseo, no debe hacernos olvidar que se trata de un acto reflexivo y racional, como se apunta al final del cap. 2: "pues la elección (he gàr proaíresis) va acompañada de razón (metà lógou) y reflexión (kaì dianoías)" (1112a15-16).

La deliberación[629], tratada en el cap. 3, consiste en el examen y evaluación de las distintas posibilidades de actuación. En sus palabras, "deliberamos (bouleuómetha) sobre lo que está a nuestro alcance (perì tôn eph' hemîn) y es realizable (kaì praktôn)" (1112a30-31).

Excluye, por tanto, de la deliberación aquello que tiene su causa en la naturaleza, la necesidad, el azar... e incluso aquello que, en manos de seres humanos, resulta por completo ajeno al sujeto. Pues "todos (hékastoi) los seres humanos (tôn d' anthrópon) deliberan (bouleúontai) sobre lo que (perì tôn) ellos mismos (di' autôn) pueden hacer (praktôn)" (1112a33-34). Exactamente, sobre lo que se cree que se puede hacer, siendo el resultado incierto, inseguro, indeterminado.

Ahora bien, según el estagirita, "no deliberamos (bouleuómetha d' ou) sobre los fines (perì tôn telôn) sino sobre los medios conducentes a los fines (allà perì tôn pròs tà téle)" (1112b). En su opinión, ni el médico ni el orador ni el político deliberan sobre los fines, "sino que (allà) supuesto (thémenoi) el fin (tò télos) consideran (skopoûsi) cuál será (éstai) el modo (tò pôs) y cuáles los medios (kaì dià tínon)" para alcanzarlo (1112b15-16).

A nuestro entender, resulta llamativa semejante afirmación: que la deliberación y la elección versen, exclusivamente, sobre los medios[630]. Es decir, sobre cuáles emplear, cómo utilizarlos o cómo conseguirlos. Parece obvio, sin embargo, que también deliberamos sobre fines: que escogemos una cosa u otra como objetivo, a mayor o menor alcance, de

---

[629] En particular, sobre este pasaje, y en general: "Deliberation and Practical Reason" (Wiggins 1980: 221-240).

[630] Tal es el papel de la prudencia... ¿o no?: "Practical wisdom: about means or about ends?" (Hughes 2001: 91-106).

nuestras acciones[631]. Aristóteles no comparte esta perspectiva: en su concepción del sujeto humano, el fin lo pone la voluntad.

Así, en el cap. 4, afirma "ya se ha dicho (eíretai) que (hóti) la voluntad (he dè boúlesis) tiene por objeto (estìn) el fin (toû télous), pero a unos (dè toîs mèn) les parece (dokeî) que es (eînai) el bien (tagathoû), y a otros (toîs dè) el bien aparente (toû phainoménou agathoû)" (1113a14-15). Esta distinción, entre el bien y el bien aparente[632], intenta resolver una paradoja... que ni una ni otra posición resuelven satisfactoriamente.

Por una parte, si el objeto de la voluntad es el bien,... entonces, el mal será un bien, ya que es un hecho que algunos —incluso, muchos— quieren el mal. Por otra parte, si el objeto de la voluntad es el bien aparente,... entonces, "nada es (mè eînai) por naturaleza (phýsei) deseable (bouletòn), sino (all') para cada uno (hekásto,) lo que le parece (tò dokoûn)" (1113a19-20).

Ante esta disyuntiva, el filósofo sale del dilema conjugando ambas posiciones: "acaso (âra) deberíamos decir (phatéon) que en absoluto (haplôs) y en verdad (kaì kat' alétheian) el objeto de la voluntad —lo deseable— (bouléton) es (eînai) el bien (tagathón), pero para cada uno (hekásto, dè) lo que le parece (tò phainómenon)" (1113a22-23). Y ahí viene la puntualización: "para el bueno (tô, mèn oûn spoudaío,), lo que en verdad lo es (tò kat' alétheian eînai); para el malo (tô, dè phaúlo,), cualquier cosa (tò tykhón)" (1113a23-25).

En efecto, el que es bueno se distingue "por (tô,) ver (horân) la verdad (talethès) en todas las cosas (en hekástois)" (1113a31). Mas, no se trata de un asunto de percepción o intelección, sino de carácter: "pues para cada carácter (kath' hekásten gàr héxin) hay (esti) cosas hermosas —correctas— (kalà) y cosas agradables —placenteras— (hedéa) peculiares (ídiá)" (1113a29-30). En consecuencia, el bueno "viene siendo (ón) el canon (kanòn) y la medida (kaì métron) de ellas (autôn)" (1113a32)[633].

---

[631] Deliberamos sobre la cualidad de un fin y, según lo estimemos (bueno o malo, por ejemplo), elegimos (o no) en consecuencia. Cfr., sobre medios y fines según nuestro filósofo, Aubenque 1993a: 139-143.

[632] "El 'bien aparente'" (Lledó 1994: 79-81).

[633] Lo que, según Bastons, le confiere un "liderazgo moral", lo convierte en un líder moral (Bastons 2003: 75-76). Cfr. Labarrière 2008: 145-166.

Por lo que parece, en la concepción aristotélica, no habría libertad en la voluntad, ya que cada uno, según su índole, quiere el bien: unos, bienes verdaderos; otros, falsos bienes. Sí la habría en la acción: en la medida en que uno pueda escoger entre varias conducentes a un fin. Ahora bien, si la acción es libre, también habrá, por vía de consecuencia, libertad en la voluntad[634]. Así argumenta el estagirita en el cap. 5.

En primer lugar, pues, hay acciones voluntarias. Según el filósofo, "siendo (óntos dè) objeto de la voluntad (bouletoû mèn) el fin (toû télous) y de la deliberación (bouleutôn dè) y de la elección (kaì proairetôn) los medios para el fin (tôn pròs tò télos), las acciones relativas a estos (hai perì taûta práxeis) conformes con la elección (katà proaíresin) serán (àn eíen) voluntarias (hekoúsioi)" (1113b3-5). Con otras palabras, las acciones "cuyos principios (ôn kaì hai arkhaì) están en nosotros (en hemîn), dependerán de nosotros (eph' hemîn) y serán voluntarias (kaì hekoúsia)" (1113b20-21).

Mas, en segundo lugar, los hábitos también son voluntarios, ya que estos se engendran o producen a partir de acciones reiteradas. En efecto, "desconocer (tò mèn oûn agnoeîn) que (hóti) por practicar (ek toû energeîn) unas cosas u otras (perì hékasta) se producen (gínontai) los hábitos (hai héxeis) es propio de un completo insensato (komidê, anaisthétou)" (1114a9-11).

Y, en tercer lugar, "si (ei mèn oûn) cada uno (hékastos) es (estí) en cierto modo (pos) causante —autor, responsable— (aítios) de su propio carácter (heautô, tês héxeós), también (kaì) uno mismo (autòs) será (éstai) en cierto modo (pos) causante —autor, responsable— (aítios) de su parecer (tês phantasías)" (1114b2-3). Con lo que cada uno, por esta vía remota e indirecta, puede actuar sobre su voluntad[635].

Entendemos, pues, por qué en esta concepción —en los planteamientos aristotélicos y según él en la práctica jurídica helena— la acción es, antes de nada y por lo general, voluntaria e imputable al agente, quedando poco margen para la involuntariedad y la exención o atenuación de la responsabilidad del sujeto. Es más, la voluntariedad se supone, mientras no se demuestre lo contrario: que ha habido fuerza o ignorancia en la acción.

Frente a esa exploración del interior del sujeto y la producción del acto, en la *Ret.*

---

[634] "Responsability for Actions and for Character" (Curren 2000: 160-174).

[635] Los seres humanos, junto con los animales, serían "self-movers" (Furley 1980).

el filósofo contempla además, bajo el prisma de las leyes y los jueces, la inter-acción. Así, prosiguiendo su indagación en la injusticia, aborda en I/12 "con que disposición (pôs d' ékhontes) y contra quienes (kaì tínas)" (1372a4-5) se perpetra.

Con tal objeto, examina las condiciones en que cabe que se realice una acción injusta: las situaciones —las posiciones de los sujetos, agente y paciente— que propician —que favorecen e incluso tal vez provocan— la comisión de injusticias. En síntesis, es probable que un sujeto se lance a cometer una injusticia cuando piensa que le es posible: 1) pasar desapercibido; 2) quedar impune, a pesar de no pasar desapercibido; 3) salir ganando, a pesar de no quedar impune. Que la injusticia resulte imperceptible o impune o que compense depende de diversos factores —Aristóteles ofrece una extensa relación (1372a11-b23)— que podemos agrupar refiriéndolos al sujeto, sus relaciones y la acción. Y también depende de la víctima, de su vulnerabilidad e indefensión. A este respecto, el estagirita ofrece una prolija relación de circunstancias, que, en nuestra opinión, cabe remitir a cuatro factores: vulnerabilidad, indefensión, existencia de pretextos y facilidad de ocultamiento. Como los relativos al agente, son factores interligados: unos pueden conllevar otros o conducir a otros.

En la *Étc.Nic.*, la interacción —las relaciones entre los individuos— la encontramos, fundamentalmente, en los libros VIII y IX, en el estudio de la amistad.

III.4.11 Virtudes éticas y dianoéticas

En II/6, una vez sentado que la virtud[636] es un hábito y pensando en definirla y caracterizarla[637], Aristóteles recuerda que "la virtud del ser humano (he toû anthrópou aretè) será (eíe àn) el hábito (he héxis) por el cual (aph' ês) este (ánthropos) se hace (gínetai) bueno (agathòs) y (kaì aph' ês) realiza (apodósei) bien (eû) su función propia (tò heautoû érgon)" (1106a20-22).

La virtud, en efecto, tiene un papel regulador y orientador en la conducta. El ser

---

[636] Virtudes, "capacities" y "skills": Ransome 2009: 13-17.

[637] "La vertu, en revanche, se définit par la constance et la consistance grâce auxquelles l'individu réalise, de manière concrète, l'essence humaine" (Vergnières 1995: 141).

humano se guía, sobre todo, por el placer y el dolor, que muchas veces lo llevan a error[638]. Los individuos, afirma en el cap. 3, "se hacen (gínontai) malos (phaûloi) a causa de los placeres (di' hedonàs dè) y los dolores (kaì lýpas), por procurarlos (tô, diókein taútas) y rehuirlos (kaì pheúgein) ora los que no se debe (è hàs mè deî) ora cuando no se debe (è hóte ou deî) ora como no se debe (è hos ou deî) ora de cualquier otra manera (è hosakhôs állos) que estas cosas (tà toiaûta) se definan (diorízetai) por la razón (hypò toû lógou)" (1104b21-23).

No se trata, pues, de evitar el placer y el dolor, sino de saber interpretarlos y administrarlos[639]. En consecuencia, la virtud incide, por una parte, en pasiones y acciones, que debe regular y orientar,... pero también, por otra parte, en los juicios prácticos, en lo que nosotros denominaríamos la razón práctica, que debe sustentar y desarrollar[640]. La virtud ética (o conductual) remite a la dianoética (o intelectual)[641].

A ese respecto, en el libro VI, hablando de las virtudes dianoéticas, en el cap. 5, el filósofo recalca: "pues (gàr) el placer (tò hedỳ) y el dolor (kaì lyperòn) no (ou) destruyen (diaphtheírei) ni perturban (oudè diastréphei) todo —tipo de— juicio (hápasan hypólepsin) —por ejemplo (oîon), que los ángulos de un triángulo (hóti tò trígonon) equivalen o no (ékhei è ouk ékhei) a dos rectos (dúo orthàs)— sino (allà) los referidos a la práctica (tàs perì tò praktón)" (1140b13-15). Ahora bien, de esa otra parte del alma racional —que, en el cap. 1, llama "científica (tò mèn epistemonikòn)" frente a la "calculadora (tò dè

[638] "L'ambiguité du plaisir, à fuir lorsqu'il est spontané, à suivre lorsqu'il est redressé, fait que l'on ne peut chercher à lire en lui l'indication du milieu" (Gauthier-Muzellec 1998: 75).

[639] "He warns against too close an attention to pleasures, and against some pleasures, in the same way as he gives counsel on how to aim at the mean for pleasures: some actitivies are very difficult to get just right" (Rorty 1980a: 282).

[640] Serían, las virtudes, "prácticas del bien corporeizadas en imágenes" (Thiebaut 1988: 129).

[641] Según Lear, que vincula estrechamente razonamiento práctico y teórico: "When the morally virtuous person acts in a way that is appropriate to his sense of himself as a (successful) lover of truthfulness, his actions are determined to be just as they are by the human good, the most excellent activity of reason. And since the basis of their fineness is also the reason for their beingchoiceworthy for their own sakes, we can conclude that the intrinsic value of morally virtuous actions in their orientation to a correct conception of human good" (Lear 2006: 145).

logistikón)" (1139a11-12)— también hay virtudes, otras virtudes dianoéticas. Estas ya no tienen que ver con llegar a ser bueno, mas sí con llevar una vida propiamente humana.

El estagirita se ocupa, en primer lugar, de la virtud ética, que define de un modo similar en II/6, II/9 y III/5, incorporando de cada vez algún elemento o matiz nuevo[642]. En su tenor general, esa definición vale también para las dianoéticas.

En II/6, dice "es por tanto (éstin ára) la virtud (he aretè) un hábito (héxis) electivo (proairetiké)[643], consistente (oûsa) en un término medio (en mesóteti) con relación a nosotros (tê, pròs hemâs), definido (horisméne) con la regla —la razón— (lógo,) con que (kaì ô,) decidiría (horíseien) el prudente (ho phrónimos)[644]" (1106b35-07a2). En el cap. 9, añade que el término medio[645] lo es "entre dos vicios (dúo kakiôn), uno por exceso (tês mèn kath' hyperbolèn) y otro por defecto (tês dè kat' élleipsin)" (1109a20-21) y que la virtud lo persigue "en las pasiones (en toîs páthesi) y en las acciones (kaì en taîs práxesin)" (1109a22).

Se trataría, pues, de encontrar y, más bien, aplicar la justa medida —lo conveniente para nosotros como individuos humanos[646]— en lo que nos pasa, lo que nos afecta interiormente por nuestra naturaleza bio-psico-social (las pasiones), y en lo que hacemos, en nuestras relaciones con los bienes y los demás sujetos (las acciones)[647].

---

[642] Vid. el cuadro formado por "excellence of character", "strength of will", "weakness of will" y "badness of character" (Urmson 1994: 31-32).

[643] O "preferencia habitual" (Moreau 1979: 197).

[644] Sobre el (criterio del) prudente como referencia rectora: "Du *phronimos* comme critère de l'action droite chez Aristote" (Labarrière 2008: 145-166). Además del *phronimos*, "Aristote soutient que le *spoudaios* ou l'*agathos*, voire l'*epieikès*, autant de termes pour désigner le "vertueux", est "canon et mètre"" (Labarrière 2008: 147). Este autor rechaza la pretensa circularidad —"le cercle vertueux"— en que, en estos supuestos, incurriría el estagirita (Labarrière 2008: 162-165).

[645] Una "mediedad" (Samaranch 1991: 232).

[646] "The rankings of the person of practical wisdom will be criterial of our norms, both personal and social; what the bad or mad or childish prefers counts little or nothing" (Nussbaum 1999: 153).

[647] "La teoria del giustomezzo è una teoria dell'equilibrio del carattere e dell'agire: l'uomo virtuoso per Aristotele è colui che non ha conflitti interni, non deve vincere se stesso per agire in modo giusto o generoso. Per questo non solo le azioni, ma soprattutto

Y, según se apunta en III/5, la virtud, por sí misma, facilita ese camino, ese proceder: pues ellas "por sí mismas (kath' autás) tienden a practicar (praktikaì) las acciones (toúton) por las cuales (hyph' ôn) se producen (te gínontai)" (1114b26-27). Camino y proceder que, según se recuerda en ese pasaje, consisten en obrar "como (hos) lo ordene —lo disponga— (àn prostáxe,) la recta regla —razón— (ho orthòs lógos)" (1114b28-29). Esta es la prudencia, virtud dianoética rectora —y asimismo dependiente— de las virtudes éticas[648].

El filósofo aborda sistemáticamente las éticas[649]: en el libro II, en el cap. 7: la fortaleza, la templanza, la generosidad, la magnanimidad... la vergüenza, la indignación; en el libro III, del cap. 6 al final (cap. 12): la fortaleza[650] (caps. 6-9) y la templanza[651] (caps. 10-12); en todo el libro IV, 9 capítulos: generosidad, magnificencia, magnanimidad[652], mansedumbre, ... la sinceridad,... el pudor, la continencia; y en el libro V: la virtud de la justicia (caps. 1, 2, 8,... 11)[653]. Como dijimos, comprenden tanto pasiones (afectos,

---

le emozioni, devono havere un carattere mediano, devono essere una risposta misurata agli stimoli dell'ambiente esterno" (Natali 1998: 236).

648 Una corrección feminista, a partir de la ética del cuidar, de la concepción aristotélica de la virtud en general y de las virtudes en concreto: "A Gentler, More Caring, Aristotle?" (Groenhout 1998: 187-194).

649 "In the *Nicomachean Ethics* he refers us to a table that is missing from the text (1107a33), but does discuss briefly a few cases. However, a fairly long list is given in the *Eudemian Ethics*", listado que Urmson reproduce a continuación (Urmson 1994: 33-34).

650 "Courage"... y término medio (Hursthouse 1999: 114-117). Asimismo, "Courage" (Lear 2006: 148-162).

651 "Temperance"... y término medio (Hursthouse 1999: 109-114). Asimismo, "Temperance" (Lear 2006: 162-168).

652 Tal como aparece formulada, podría denominarse —según Ross— auto-estima o auto-respeto: estima y respeto por uno mismo. Ross, empero, hace un balance negativo: "Tampoco podemos considerar la descripción de esta virtud, a diferencia de las otras, como irónica, o como una simple exposición de ideas populares. El pasaje descubre, de un modo algo crudo, la absorción del sujeto en sí mismo, que es el lado malo de la ética de Aristóteles" (Ross 1981: 297). Cfr. "Greatness of Soul" (Lear 2006: 168-174).

653 Santas marca la diferencia de la justicia, con respecto a las demás virtudes éticas: "Our investigation so far presupposes that whatever analyses of virtue Aristotle has, it is the same for all the virtues of character. But this overlooks the possibility that *some* virtues,

sentimientos, etc.)[654] como acciones, las relaciones de uno con los bienes (placer, riqueza, honor, etc.) o con males (peligro,...) y con los demás sujetos (eminentemente, la justicia).

Las dianoéticas las trata en el libro VI, a lo largo de 13 capítulos. Sus rasgos generales vienen siendo, más o menos, los de las éticas, salvo que no atañen a la acción sino al pensamiento... aunque algunos de esos pensamientos se traducen en acciones (caso de la prudencia) o en producciones (caso de la técnica).

Arranca de la distinción, en el cap. 1, dentro del alma racional de dos partes: "la científica (tò mèn epistemonikòn)" y "la calculadora (tò dè logistikón)" (1139a11-12). Pues bien, según concluye en el cap. 2, "la operación —la función— (tò érgon) de las dos partes intelectivas (amphotéron dè noetikôn moríon) es la verdad (alétheia): por tanto (oûn), los hábitos (héxeis) según los que (kath' hàs) más —mejor— (málista) se realice la verdad (aletheúsei) en una y otra parte (hekáteron) serán las virtudes (aretaì) de ambas (amphoîn)" (1139b12-14).

Casi a renglón seguido, en el cap. 3, señala cinco virtudes: "la técnica (tékhne), la ciencia (epistéme), la prudencia (phrónesis), la sabiduría (sophía)[655] y la intuición —el entendimiento— (noûs)" (1139b17-18). Además de estas, que constituyen las principales, señala, en este libro VI, algunas otras virtudes dianoéticas, similares y/o vinculadas a algunas de estas (en especial, a la prudencia).

En esa enumeración, puede sorprender la presencia de la técnica y la ciencia, es decir, que estas sean consideradas virtudes. Para el estagirita constituyen, además, saberes. Y como tales se encuentran fuera (de la mente) del individuo (a saber: en textos, en escuelas, en obras, etc.). Pero, en cuanto hábitos suyos —disposiciones que un sujeto ha desarrollado y alcanzado una excelencia—, son virtudes[656]. El filósofo toca explícitamente

---

such as generosity or benevolence, are susceptible to a virtue ethics analysis, while others, such as justice, are not" (Santas 2001: 267).

[654] "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics" (Kosman 1999: 261-275).

[655] "Nós traduzimos por "filosofia" a palavra grega *sophia*, a qual, no que diz respeito a Aristóteles, é traduzida em geral, erradamente, por "sabedoria"" (Gauthier 1992: 81). En cambio, vierte phrónesis como "sabedoria".

[656] Ante ¿"excelencia" o "virtud"?, Montoya opta por excelencia (Montoya & Conill 1985: 126-128).

esta cuestión con respecto a la prudencia.

III.4.12 Prudencia y sabiduría

Perfiladas la ciencia (cap. 3) y la técnica (cap. 4), el estagirita se acerca, en el cap. 5, a la prudencia[657]: “parece (dokeî dè) ser (eînai) propio del prudente (phronímou) poder (tò dýnasthai) discurrir (bouleúsasthai) bien (kalôs) sobre lo que es bueno (perì tà agathà) y conveniente (kaì symphéronta) para sí mismo (autò,), no en sentido particular (ou katà méros) —por ejemplo (oîon poîa): para la salud (pròs hygíeian), para la fuerza (pròs iskhýn)— sino (allà poîa) para vivir bien (tò eû zên) en general (hólos)” (1140a24-27). Sintéticamente la define como “un hábito (héxin) racional (metà lógou), verdadero (alethê) y práctico (praktikén) respecto a lo bueno para el ser humano (perì tà anthrópina agathà)” (1140b20-21). Un poco antes añadía “respecto a lo bueno y lo malo para el ser humano (perì tá anthrópo, agathà kaì kaká)” (1140b5).

No se le escapa al filósofo la proximidad, y en algún aspecto la coincidencia, entre la prudencia y la política[658]. Según señala en el cap. 8, la prudencia “aplicada a la ciudad (perì pólin)” (1141b24) recibe los nombres de “o economía (é mèn oikonomía) o legislación (é dè nomothesía) o política (è dè politiké), y esta (kaì taútes) o deliberativa (é mèn bouleutikè) o judicial (é dè dikastiké)” (1141b31-32). Todas estas cosas es esa prudencia “pública o social (i.e., “aplicada a la ciudad”)”, y una en resumen y en general: la política. Sin embargo, en su opinión, cabe matizar y es menester distinguir:

1) “la prudencia (phrónesis) empero parece (dokeî dè kaì) referirse (eînai) sobre todo (málist’) a uno mismo (he perì autòn) y al individuo (kaì héna)” (1141b29-30);

2) “una (ti) clase (eídos mèn) de conocimiento (gnóseos) por tanto (oûn) sería (àn eíe) el saber —acerca de lo conveniente— para uno mismo (tò autô, eidénai)” (1141b32-33), es decir, el relativo a lo que es bueno y malo para el individuo.

En consecuencia, una cosa es la prudencia: una virtud;... y otra es el saber que tiene ese mismo objeto: el bien de uno mismo. Aristóteles, además, diferencia esa virtud y ese

[657] Aubenque 1993a.

[658] Vid. “*Phrónesis* et science politique” (Berti 1993: 435-459).

saber netamente de la política, que trata de la ciudad (lo común, lo colectivo, etc.). No le da nombre a ese saber, mas nosotros, siguiéndolo a él, le llamanos ética[659].

El prudente, en suma, persigue su propio bien[660]. "Sin embargo (kaítoi), advierte nuestro autor, quizá (ísos) no es posible (ouk ésti) el bien de uno mismo (tò autoû eû) sin administración doméstica (áneu oikonomías) y sin régimen político (oud' áneu politeías)" (1142a10-11). De ahí, la autonomía pero también la interrelación entre ética y política (i.e., derecho y política).

Por otra parte, ese bien de uno tampoco puede alcanzarse por la mera prudencia, pues el conocimiento que esta ofrece requiere aplicación. De nada vale, tampoco, el saber de la ética, si esta no se traduce en actos. La prudencia debe ir acompañada de la práctica de la virtud, exactamente, de las virtudes éticas. Es más, estas son necesarias para que aquella funcione correctamente, pues el ser humano "realiza (apoteleîtai) su obra (tò érgon) mediante la prudencia (katà tèn phrónesin) y la virtud ética (kaì tèn ethikèn aretén), porque la virtud (he mèn gàr aretè) hace (poieî) recto (orthón) el fin (tòn skopòn), y la prudencia (he dè phrónesis) los medios para ese fin (tà pròs toûton)" (1144a6-8).

La prudencia indica y franquea, con la virtud ética, el camino hacia el bien[661] y, en última instancia, al supremo de los bienes: la felicidad. Esta, sin embargo, la reporta otra virtud dianoética: la sabiduría.

En el cap. 7, Aristóteles sostiene que "la sabiduría (he sophía) sería (àn eíe) el más perfecto (akribestáte) de los conocimientos o saberes (tôn epistemôn)" (1141a16-17). La razón es doble: porque reúne ciencia (el hábito demostrativo y el conocimiento

---

[659] Semejante analogía —prudencia-ética— no cabe plantearla si, en concordancia con algunos pasajes aristotélicos, entendemos que la "sabiduría práctica" se limita al conocimiento de los medios y no alcanza el de los fines. Vid. "Practical wisdom and moral reflectiveness?" (Ransome 2009: 114-118). En vez de practicar esa diferenciación, como con base hace Ransome, podemos entender "practical wisdom" como "moral reflectiveness" (en los términos de Ransome) y, en última instancia, como "moral philosophy" (diríamos nosotros).

[660] En este sentido, Labarrière suscribe la propuesta de Bodéüs de traducir "phrónesis" por "sagacité" (Labarrière 2008: 148, 151, 165-166).

[661] "Moral virtue guarantees the correctness of a man's choice —not the choice of means to achieve some previously determined goal, but the choice of this particular goal as an instance of a general goal. It is in this sense that choice is associated with moral virtue and contrasted with calculation and practical wisdom" (Fortenbaugh 2006: 120).

demostrable) e intuición (el hábito intelectivo y el conocimiento de los principios); y porque versa sobre "los objetos más excelsos (tôn timiotátōn)" (1141a20). Sobre este punto no aclara mucho: da a entender que se trata de "lo que no puede ser de otra manera (perì tôn adynátōn állōs ékhein)" (1141b10-11), como los entes matemáticos o los físicos o los divinos.

En resumen, "la sabiduría (hē sophía) es (estì) ciencia (kaì epistḗmē) e intuición (kaì noûs)[662] de lo más excelso (tôn timiōtátōn) por naturaleza (tê, phýsei)" (1141b2-3). No tiene nada que ver con la ética (ni con la política), mas, como se sienta en el cap. 12, produce la felicidad: "hace (poieî) feliz (eudaimona) con su posesión (tô, ékhesthai) y su ejercicio (kaì tô, energeîn)" (1144a5-6). ¿Cómo es esto? Pues, entre otras razones, porque es la virtud de lo mejor que hay en el ser humano. De una de las partes del alma racional; de la otra parte, lo es la prudencia (1143b15-16).

III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia

Aristóteles retoma el tema de la felicidad en el libro X, dedicándole tres capítulos: 6, 7 y 8. En el cap. 6, simplemente recuerda algunos rasgos de la felicidad y tras repasar algunas hipótesis, sienta que "la vida feliz (ho eudaímōn bíos) es (eînai) la conforme a la virtud (kat' aretḕn)" (1177a2). En el cap. 7, entra de lleno en el asunto.

En su opinión, "si (eí d') la felicidad (hē eudaimonía) es una actividad (enérgeia) conforme a la virtud (kat' aretḕn), razonablemente (eúlogon) lo será conforme a la más excelente (katà tḕn kratístēn) y esta (aútē d') será (àn eíē) la virtud de lo mejor (toû arístou)" (1177a12-13). Pues bien, lo mejor de los humanos es la mente; su virtud, la sabiduría; y su actividad, la contemplación. En conclusión, recalca en el cap. 8, "la felicidad (hē eudaimonía) será (eíē àn) una contemplación (theōría tis)" (1178b32-33).

Da numerosas razones, sobre todo en el cap. 7 y alguna en el cap. 8, para identificar

---

[662] La intuición (noûs) también se vincula a la prudencia, en el conocimiento de los principios prácticos y/o de la acción. Incluso, hay quien afirma que "la *phrónēsis* está constituida por dos tipos de intuición: una universal, (*noûs* práctico universal) y otra particular, que se encarga de conocer lo individual de la situación práctica (*noûs* práctico particular)" (Conderama 2002: 356). Cfr. "*Noûs* y *phrónēsis*" (Zagal & Aguilar-Álvarez 1996: 102-108, 117-119).

la felicidad con la sabiduría y la contemplación[663]. En síntesis:

1) "esta (aúte) es (estìn) la actividad (he enérgeia) más excelente (kratíste)", ya que "la mente —el entendimiento[664]— (ho noûs) es lo mejor de lo que hay en nosotros (tôn en hemin)" y, además, "de las cosas cognoscibles (tôn gnostôn), son lo mejor aquellas que son objeto del entendimiento (perì hà ho noûs)" (1177a19-21);

2) "además (héti dè) es la más continua (synekhestáte)" (1177a21): la contemplación cansa menos que hacer cualquier otra cosa, es la actividad que podemos practicar y de la que podemos gozar durante más tiempo;

3) es "la más agradable (hedíste dè) de las actividades según la virtud (tôn kat' aretèn energeiôn)" (1177a23-24), posee su propios placeres y de ellos goza;

4) es la más suficiente, la que más se basta a sí misma, ya que:

1) "el sabio (ho dè sóphos) aun estando solo (kaì kath' autòn òn) puede (dýnatai) practicar la contemplación (theoreîn)" (1177a33) y, aunque le venga bien el contacto y la relación con otros sabios, "es el que más se basta a sí mismo (autarkéstatos)" (1177b1); otros virtuosos, como el justo, necesitan de los demás para practicar su virtud;

2) la sabiduría "necesita (deîsthai) poco (epì mikròn) de los recursos externos (tês ektòs khoregías), o menos (è élatton) que la virtud ética (tês ethikês)" (1178a23-25), lo que no significa que pueda prescindir de ellos;

5) es la más perfecta, la que más se quiere por sí misma, ya que:

1) implica ocio y "se piensa (dokeî te) que la felicidad (he eudaimonía) está (eînai) en el ocio (en tê, skholê,)" (1177b4-5);

2) "la actividad de la mente (he dè toû noû enérgeia)" (1177b19) tiene en sí misma su finalidad: "no aspira (ephíesthai) a ningún (oudenòs) fin (télous) fuera de ella misma (par' autèn)" (1177b20-21):

6) es algo divino, ya que:

1) "la mente (ho dè noûs) es algo divino (theîon) respecto al ser humano

[663] "The Nicomachean position surely is that the contemplative will *posses* the moral virtues, but they will not constitute part of his happiness. That will be constituted by contemplation alone" (Kenny 2001: 27).

[664] El entendimiento tiene un importante papel en el saber práctico y el hacer virtuoso (Sorabji 1980: 201-219), pero va —en cierto modo, ve— más allá... hasta dónde es discutible (Soto 2003: 58).

(pròs tòn ánthropon)" (1177b31);

2) y, según especula y aventura el estagirita, "la actividad divina (he toû theoû enérgeia), que aventaja (diaphérousa) a las más felices (makarióteti), será (àn eíe) contemplativa (theoretikè)" (1178b22-23).

Esta felicidad, consistente en la sabiduría y la contemplación, resulta asequible y propiamente humana, al alcance del individuo que cultiva lo mejor de sí mismo como ser humano[665], la mente, y la dirige a los objetos más preciosos[666]. Entre ellos, se encuentra lo divino[667]. Mas no implica una relación con deidad alguna, y mucho menos de lo divino con el ser humano[668]. Se trata, simplemente, de una semejanza postulada (hipotética),... a la que el estagirita atribuye un efecto benéfico[669] sobre el sujeto humano.

---

[665] "We must identify with the highest part of ourselves rather than with the whole. The other functions, including the practical employment of reason itself, provide support for the highest form of activity but do not enter into our proper excellence as primary component factors" (Nagel 1980: 13).

[666] Esta restricción, a la postre, resulta problemática: "It would seem, then, that if man is to limit himself to contemplation in the strict sense, he will lead a very impoverished intelectual life" (Urmson 1994: 274). Este autor propone ampliar el concepto, entender la vida contemplativa en un sentido amplio, denominando así, por ejemplo, la vida del propio estagirita: "It would seem, then, if we are to attribute to Aristotle a choice of the kind of life that he tells us that we should choose, we have to extend the notion of contemplation yet further, so that it will be not recognizable..." (Urmson 1994: 274).

[667] Para algunos, lo supremo, lo último y definitivo: "The only reason that *we* human beings can be happy is that *we* (and not some alien part of us) are capable of activity that is truly godlike and happy [...] Human contemplation is not clearly as perfect as divine thought, of course [...] Nevertheless, when we contemplate in our human fashion, we act as immortals in a way and simultaneously realize our human nature to the fullest extent possible. That is the reason why the philosophical life is the happiest" (Lear 2006: 193).

[668] En cambio y al contrario, Kenny, a partir de la *Ética Eudemia* (leyéndola como complemento de la *Étc.Nic.*), concluye: "the key to virtue is to know, love, and serve God; and that knowledge, love, and service constitute happiness in life, whether it be mortal or immortal" (Kenny 2001: 31).

[669] Quizá no solo benéfico: "In contemplating we join the activity of the gods; in contemplating we fall short of their activity [...] And in the very process we are reminded of our own mortality. In relation to the gods, we have a sense not only of glorified participation with them (or: do not have a sense only of that) but also of the overwhelming distance that separates our contemplative activities from theirs" (Lear 2000: 51-52).

En sus palabras, "para los dioses (toîs mèn gàr theoîs), la vida (ho bíos) es toda (ápas) feliz (makários); para los seres humanos (toîs d' anthrópois), en la medida en que (eph' óson) comparte (hypárkhei) cierta semejanza (homoíomá ti) con la actividad divina (têes toiaútes energeías)" (1178b26-28). Consecuentemente, por esa semejanza, el sabio será, "por consiguiente, el más amado de los dioses (theophiléstatos ára)" (1179a31).

Ahora bien, el amor de los dioses[670] no pasa de un hipotético añadido[671]. Los beneficios de la contemplación están en esa actividad misma: excelencia, continuidad, placer, suficiencia, perfección. Así, "para el que contempla (tô, dè theoroûnti) no hay necesidad (khreía) de nada (oudenòs) de eso —bienes externos, otros sujetos— (tôn toíouton) para esa actividad (pròs ge tèn enérgeian)" (1178b3-4),... "sin embargo (dè kaì) por ser humano (anthrópo, ónti) necesitará (deései) del bienestar externo (têes ektòs euemerías), pues (gàr) su naturaleza (he phýsis) no es auto-suficiente (autárkes) para contemplar (pròs tò theoreîn), sino que precisa también (allà deî kaì) tener (hypárkhein) salud corporal (tò sôma hygiaínein), alimento (kaì trophèn) y los demás cuidados (kaì tèn loipèn therapeían)" (1178b34-36). Como señala un poco antes, en este mismo cap. 8 (1178b5-7), esas necesidades incluyen otros sujetos (en especial, amigos)[672], la práctica de la virtud,... los demás bienes.

La felicidad así entendida, como sabiduría y contemplación, representa un ideal desligado casi por completo de la política[673]: no constituye una forma de vida política, ni

---

[670] Recordamos, a este respecto: "L'intuition fondamentale est celle de la *séparation*, de la distance incommensurable entre l'homme et Dieu" (Aubenque 1993a: 81).

[671] Otra perspectiva: "Aristotle needs, and employs, a quite new and independent argument to establish the dominance of theoretic over practical wisdom. He introduces a theological assumption: the gods also contemplate (1178b21-22), and since by definition a divine activity is better and higher than any mortal one, correspondingly the happiness that accompanies the contemplation is greater by definition than any gained through mortal pursuits" (Wilkes 1980: 348).

[672] "... true friendship is an essential constituent of a flourishing human life" (Cooper 1999: 293).

[673] Cfr., acerca de la contemplación en el régimen ideal, "Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State" (Depew 1991: 346-380). En especial, el apartado sobre "leisure, music, and philosophy in Aristotle's ideal aristocracy" (Depew 1991: 361-374).

tan siquiera pública[674]. En este sentido, la búsqueda de la felicidad llevará al individuo a apartarse de la acción política, a abandonar la esfera pública[675]. Mas no, o nunca, totalmente, pues siempre precisa de esta (de la ciudad, de la política) como contexto para la realización de su propio bien. Además, tal individuo pone su bien, su felicidad, en algo que ya no es trasladable al ámbito de la ciudad: su bien individual (la sabiduría y la contemplación) no resulta ya analogable con el bien común, la finalidad colectiva, en donde, por otra parte, tiene difícil encaje[676]. Si persistimos llamándole al bien de la ciudad felicidad, esta tendrá que consistir en otra cosa, no en sabiduría y contemplación. En cualquier caso, en la óptica aristotélica la ética constituye un orbe autónomo, distinto de la política (y del derecho).

Hay además otras felicidades, aparte y después de "la vida conforme a la mente (ho katà tòn noûn bíos)", que para el ser humano "es la más feliz (eudaimonéstatos)" (1178a7-8). Así, "en segundo lugar (deutéros d'), la vida conforme a la otra virtud (ho katà állen aretén)" (1178a9). Es decir, a las virtudes éticas, de las cuales Aristóteles menciona dos: la justicia y la fortaleza. Son las virtudes relativas a pasiones, acciones y relaciones con otros sujetos[677]. Reportan una felicidad menor:

1) humana exclusivamente: ya que estas virtudes son humanas, "también (kaì) lo

[674] Vida política y felicidad: "The Good of Political Activity" (Irwin 1990a: 73-98) y "Comments on T. Irwin" (Striker 1990: 99-100).

[675] Y mucho más si —o en la medida en que— la contemplación toca lo divino: "Nevertheless this divine element, which gives us the capacity to think about things higher than ourselves, is the highest aspect of our souls, and we are not justified in forgoing its activities to concentrate on lowlier matters —namely, our own lives— unless the demands in the latter area threaten to make contemplation impossible" (Nagel 1980: 12). Lear sostiene lo contrario: "The divine activity extends into human life not only through human contemplation but also through morally virtuous activity" (Lear 2006: 196).

[676] "Does this create an intolerable paradox, because in the best city, where people are as happy as possible, at most a few will achieve the perfect happiness Aristotle equates with philosophical contemplation? No, because there is a broader use of such terms as *philosophia* and *sophia*, and the citizens of the ideal city will engage in philosophical activity in this looser sense" (Kraut 2002: 198).

[677] "On ne peut pas être courageux dans la paix, juste dans la solitude, libéral dans la pauvreté [...] La vertue dépend du monde, et ce monde ne dépend pas du nous" (Aubenque 1993a: 82).

serán la vida (ho bíos dè) conforme a ellas (ho katà taútas) y la felicidad (kaì he eudaimonía)" (1178a21);

2) poco suficiente: necesitada de recursos (bienes externos) y del concurso de otros sujetos;

3) imperfecta, pues "las acciones (práxeon) políticas (hai politikaì) y las bélicas (kaì polemikaì) carecen (eisin) de ocio (áskholoi), tienden (ephíentai) a algún fin (télous tinòs) y no (kaì ou) son elegidas (airetaí) por sí mismas (kath' autàs)" (1177b17-19). Son las acciones en que se plasman, respectivamente, la justicia y la fortaleza. Por ejemplo, "la actividad del político (he toû politikoû) carece (ésti) de ocio (áskholos)" y produce "poderes (dynasteías) y honores (kaì timàs) o la felicidad (è tén ge eudaimonían) para él mismo (autò,) y para los ciudadanos (kaì toîs polítais), que es (oûsan) otra cosa (hetéran) que la actividad política (tês politikês)" (1177b12-15).

Por lo dicho ahí mismo, en el cap. 7 y en el cap. 8 (donde ya no menciona las acciones bélicas), en la óptica aristotélica resulta preferible, como felicidad segunda[678], la vida conforme a la justicia[679].

III.4.14 La virtud de la justicia

Comienza Aristóteles su indagación sobre la justicia, en el libro V, empezando por la virtud, que examina en los caps. 1 y 2.

En el cap. 1, en la primera aproximación "acerca de la justicia[680] (perì dè

---

678 "To be sure, Aristotle does say that the life of practical virtue is a happy one. But one does not understand that life properly, nor does one live it properly, unless one experiences it as pointed toward contemplation. That is, if one does not understand one's life as so oriented, one cannot attain the highest form of happiness —at best, there is a second-rate happiness. But as soon as one does understand one's life in this way, there is also the recognition that, most likely, this second-rate happiness is as good as it gets" (Lear 2000: 42-43).

679 Según Gauthier, "não se trata aqui para Aristóteles de distinguir dois tipos diferentes de felicidade que seriam as felicidades *de dois homens diferentes* —a felicidade perfeita do filósofo e a felicidade secundária do político—, mas sim de hierarquizar os dois tipos de vida que conjuntamente realiza *o mesmo homem*, ao mesmo tempo filósofo e homem político" (Gauthier 1992: 89).

680 Cfr. "Justice as a Virtue" (Williams 1980: 189-199).

dikaiosýnes)” (1129a3), señala que esta virtud, según dicen todos, es el hábito (héxin) según el cual los individuos “practican (praktikoì eisì) lo justo (tôn dikaíon), actúan justamente (dikaiopragoûsi) y quieren (kaì boúlontai) lo justo (tà díkaia)” (1129a8-9). Y acontece más o menos lo mismo “con respecto a la injusticia (perì adikías)”: el hábito contrario, un vicio, “según el cual (aph’ ês) se actúa injustamente (adikoûsi) y se quiere (kaì boúlontai) lo injusto (tà ádika)” (1129a10). Por consiguiente, para definir una (la virtud) y otra (el vicio), hay que decir qué es lo justo (tà díkaia) y lo injusto (tà ádika).

Para reducir la ambigüedad y recoger todos los sentidos de ambos términos, el filósofo recurre a las semblanzas corrientes del justo y del injusto, es decir, a como estas figuras son entendidas socialmente. Pues bien, tras registrar los rasgos de aquellos —las personas, los individuos— a los que se llama “injusto (ho ádikos)” (1129a31) y correlativamente “justo (ho díkaios)” (1129a33), caracteriza:

1) por un lado, “lo justo (tò mèn díkaion) como lo legal (tò nómimon) y lo igual o equitativo (tò íson)” (1129a34);

2) y, por otro lado, “lo injusto (tò d’ ádikon) como lo ilegal (tò paránomon) y lo desigual o no-equitativo (tò ánison)” (1129a34-b1), añadiendo —en consonancia con los rasgos de quien es injusto— “la codicia (pleonexía[681])” entre sus notas (1129b9-10).

De esta doble calificación de lo justo (y triple, en lo injusto)[682] han de seguirse, luego en el cap. 2, dos clases de justicia: ahondando en lo legal, la “justicia total”; ahondando en lo igual, la “justicia parcial”[683].

Mas, antes de entrar en ese asunto, conviene reparar en la importancia otorgada a lo “legal” en la caracterización de qué es lo justo y, consiguientemente, en la definición de la justicia. En verdad, resulta llamativa esa remisión a la legalidad para perfilar y definir una virtud ética, es decir, una cualidad del comportamiento o disposición de la conducta individuales personales. ¿Realmente lo legal —lo que dicen las leyes y, de acuerdo con

---

681 “Pleonexia” (Kraut 2002: 166-141).

682 Nótese el paso de la virtud (del individuo justo/injusto) a “lo justo” y “lo injusto” (Cfr. Despotopoulos 1983: 65).

683 Hamburger examina estas justicias recogiendo, sistemáticamente, las posiciones expresas en la *Gran Ética* y en la *Étc.Nic.*: “General Justice, Particular Justice, and Their Functions” (Hamburger 1971: 39-56). Antes, proporciona un cuadro sinóptico de las correspondencias entre la *Gran Ética* y la *Étc.Nic.* (Hamburger 1971: 34-37).

ellas, los tribunales— determina la virtud? Por lo que parece, de algún modo sí[684]. A tenor de esa caracterización, cabe por lo menos conjeturar la existencia de una dependencia importante —aparentemente, constitutiva— de la virtud de la justicia (dikaiosýne) con respecto al ordenamiento y funcionamiento jurídicos, es decir, de las leyes y los tribunales, en suma, de las otras justicias (tò díkaion, díke).

Algunos pasajes de la *Ret.* y de la *Pol.* parecen corroborar esa hipótesis: la existencia de esa dependencia. En la *Ret.*, por ejemplo, se formula una definición de la virtud de la justicia que la vincula, asimismo, con la legalidad. Así, en I/9, encontramos que "la justicia (dikaiosýne mèn) es la virtud (aretè) por la cual (di' hèn) cada uno tiene lo propio (tà autôn hékastoi ékhousi) y según la ley (kaì hos ho nomos), y la injusticia (adikía dè) aquello —aquel vicio— por lo cual (di' hèn) tiene lo ajeno (tà allótria) y no según la ley (oukh hos ho nómos)" (1366b10-12). La ley estatuye lo justo y lo injusto y, con ello, enmarca la justicia y la injusticia. Pero no en exclusiva, pues en esa definición de la *Ret.,* con la referencia a lo "propio" (y a lo "ajeno"), se apunta un margen, se indica algo de la virtud (y de la injusticia) que permanece, si no intocable, por lo menos sin tocar por la ley... o por los tribunales, ya que también a estos compete establecer —distinguir, atribuir— lo propio (y lo ajeno). Con todo, quedaría un ámbito (no necesariamente un reducto) para la virtud, al margen —aunque no por fuera— de lo legal (y lo judicial). La justicia (y la injusticia) incluiría, también, una gestión de lo propio y lo ajeno no regulada por las leyes ni tutelada por los tribunales. La dependencia, aún resultando constitutiva, no sería total, sino parcial.

Sin embargo, en la definición de la virtud de la justicia de la *Étc.Nic.*, se aprecia, en la referencia a "lo igual", un margen mucho mayor. Esta virtud depende mucho, pero solo en parte, de la legalidad. El propio Aristóteles, ya en el cap. 1, matiza esa interrelación. Asunto sobre el que vuelve, en varias ocasiones, a lo largo del libro V. En ese sentido, algunos pasajes de la *Pol.* resultan sumamente esclarecedores.

En efecto, en la *Pol.*, en I/2, Aristóteles expone la intrincación primordial-originaria entre las tres justicias: la virtud (dikaiosýne), el canon (tò díkaion) y el aparato (díke). En

[684] Una indicación sugerente: "En effet, si le "juste" n'est que ce qui est conforme à la loi, cela signifie que l'être du "juste" est fondé sur la loi en tant que loi, c'est-à-dire indépendamment des qualités de son contenu, donc sur la loi comme pure *forme*" (Despotopoulos 1983: 66).

ese capítulo lo que se señala es, no una simple conexión fáctica, sino la ligazón genética (y estructural) entre todas ellas.

Según el filósofo, es propio del animal humano, frente a los demás animales[685], "tener sentido (aísthesin ékhein) del bien y del mal (agathoû kaì kakoû), de lo justo y de lo injusto (dikaíou kaì adíkou), y otros" (1253a16-18). Y concluye que "la comunidad de estas cosas (he dè toúton koinonía)" es lo que "hace (poieî) la casa (oikían) y la ciudad (kaì pólin)" (1253a18). Como vemos, la justicia —un cierto "sentido" de la justicia— está en el núcleo de la sociabilidad del (ser) humano y en el origen de la institución —la fundación— de la ciudad. Sin embargo, esta acaba por invertir esa relación originaria.

Así, la ciudad significa un corte: en ella, el humano se convierte en el mejor de los animales; fuera de ella, "apartado de la ley y de la justicia (khoristhèn nómou kaì díkes)" (1253a32-33), es el peor de los animales. Aún más, solo cabe hablar de la virtud de la justicia a partir de la aparición —la fundación y la consolidación— de la ciudad, ya que, frente al comportamiento animal humano, "la justicia (he dè dikaiosýne) es algo político —i.e., algo propio de la ciudad— (politikón)" (1253a37). Para darse la virtud, la dikaiosýne, tiene que haber las otras justicias, ley y juicio, normas jurídicas e institución judicial. En este pasaje, la díke abarca ambos aspectos, el de "la regla-el derecho" (el ordenamiento jurídico) y el de "la judicatura-el juicio" (el aparato judicial), "pues la justicia (he gàr díke) es (estin)" por un lado, "el orden de la comunidad política (politikês koinonías táxis)" y, por otro lado, "el discernimiento de lo justo (toû dikaíou krísis)" (1253a37-38).

En definitiva, la virtud de la justicia está en el origen de las formas institucionales... mas, después, la justicia institucional (la legislación y la judicatura) es condición para el desarrollo de la virtud. Entre todas las justicias se da, pues, una interdependencia genética y estructural. Interdependencia no significa equilibrio: en esos pasajes del cap. 2 del libro I de la *Pol.*, la primacía corresponde a las formas institucionales. Estas, hasta cierto punto, condicionan, no solo la existencia, sino también la esencia de la virtud: las formas que toma esta justicia.

Para el estagirita, en efecto, existe una cierta dependencia —una relatividad— de la virtud de la justicia con respecto a las clases de regímenes (y dentro de cada régimen).

Así, en la *Pol.*, en V/9, tratando de la conservación —la seguridad, la salvación—

[685] Cfr. "De la *phronêsis* animale chez Aristote" (Labarrière 2005: 121-147).

de los regímenes, al hablar de los rasgos que han de poseer aquellos que ejerzan las magistraturas supremas, incluye "la virtud y la justicia (aretèn kaì dikaiosýnen) adecuadas a cada régimen (tèn pròs tèn politeían)" (1309a36-37). Obviamente, esto supone una cierta relatividad de la una y la otra, diferentes según los regímenes. En concreto, Aristóteles indica que "si lo justo (tò díkaion) no es lo mismo (mè tautòn) según todos los regímenes (katà pásas tàs politeías), por necesidad habrá también diferentes (diaphorás) justicias (tês dikaiosýnes)" (1309a37-39). Y dentro de cada régimen, la justicia diferirá según el ciudadano sea —es decir, según esté en la posición de— gobernante o gobernado. En la misma *Pol.*, en III/4, afirma que la dikaiosýne, como toda virtud del individuo bueno (toû agathoû areté), no es una (mía) "teniendo formas (eìde ékhousa) —obviamente, diferentes— según las cuales él gobernará o será gobernado (kath' hà árxei kaì árxetai)" (1277b19-20).

De todas maneras, estas indicaciones también pueden, y deben, leerse en sentido inverso: muestran la influencia de la virtud de la justicia sobre los regímenes, en suma, sobre las formas institucionales, la legalidad y la judicatura.

Volviendo a la definición de la virtud de la justicia del cap. 1 del libro V de la *Étc.Nic.*, el propio Aristóteles matiza la dependencia de la dikaiosýne con respecto a lo legal, al introducir una inequívoca reserva sobre la legalidad.

Dice: "las leyes (hoi dè nómoi) estatuyen (agoreúousi) acerca de todo (perì hapánton), proponiéndose (stokhazómenoi) o lo conveniente para todos en común (è toû koinê, symphérotos pâsin) o para los mejores (è toîs arístois) o para los dirigentes —los amos, los señores— (è toîs kyríois) o alguna otra cosa semejante (è kat' állon tinà trópon toioûton)" (1129b14-17). Con esas reservas —y restricciones— cabe decir que las leyes hablan de lo justo. Y, un poco más abajo, insiste: no toda ley prescribe —y ordena la virtud— correctamente. Prescribe "correctamente (orthôs mèn) la ley bien establecida (ho keímenos orthôs), y peor (kheîron d') la arbitrariamente establecida (ho apeskhediasménos)" (1129b24-25).

Matizaciones importantes, que prosiguen al ahondar en el concepto y adentrarse en las especies de la justicia.

III.4.15 La justicia total

En V/1, ahondando en lo legal e identificándolo con lo justo, tras sentar que lo justo (tà díkaia) es lo que "produce y preserva la felicidad y sus elementos para la comunidad política" (1129b17-19) y, consiguientemente, que la ley ordena hacer todo lo que es "propio de las virtudes (katà tàs állas aretàs)" (1129b23), surge una clase de justicia: la después denominada, en el cap. 2, indirectamente mas reiteradamente (desde 1130a28-29 hasta 1130b24), total (hóle)[686].

Conviene aclarar que, en la perspectiva aristotélica, la ley no ordena el cumplimiento de las virtudes sino la realización (o la abstención) de algunos actos que se corresponderían con la práctica de las virtudes. Pone los ejemplos de la fortaleza o valentía y de la templanza. En esos casos, la ley prescribe o prohíbe un acto concreto, que tipifica (por ejemplo: deserción, adulterio), y que sería propio o impropio del sujeto virtuoso. Lo que la ley regula y sanciona, pues, es ese acto, no la virtud o el vicio del sujeto. Ahora bien, a través de todas las regulaciones y sanciones, la ley incoa, como un efecto de conjunto, la práctica de las virtudes.

Esta justicia (dikaiosýne), que Aristóteles llama "virtud (aretè) perfecta (teleía)" (1129b26) y sobre todo "total (hóle areté)" (1130a10), consiste en la práctica de cualquier virtud pero referida "a otro (pròs héteron)" (1129b27) o en general "a los demás (pròs állon)" (1130b20). Atañe por tanto a los bienes de los otros, sin reducirse, no obstante, al "bien ajeno (allótrion agathòn)" (1130a3-4)[687]. Existe ese riesgo, "pues (gàr) hace (práttei) lo conveniente (tà symphéronta) para otro (állo,): o para un gobernante (è árkhonti) o para un compañero —copartícipe, conciudadano— (è koinonô,)" (1130a5-6). Por tanto, circunstancialmente practicar esta "justicia" podría acarrear unos perjuicios "indebidos" en lo propio y beneficios "indebidos" para otro: así sucede, por ejemplo, en un régimen injusto, en tanto en cuanto esta virtud es al cabo, como antes se indicó, seguir de lejos (y cumplir en el fondo) las leyes. Ahora, esta vinculación —aún siendo remota, como acabamos de suponer— plantea importantes interrogantes. Pues, ¿en qué sentido se identifican lo legal y lo justo? En concreto, ¿qué determinación opera la legalidad sobre esta justicia?

---

[686] También, "justicia general o legal" (Hierro 2002: 18).

[687] Sobre este asunto, vid. "Il dibattito sulla gustizia (to allotrion agathon)" (Zanetti 1993: 106-117).

De entrada, recordemos, con el filósofo, que la ley ni siempre procura lo conveniente para todos (sino solo para algunos) ni siempre ordena y prohíbe correctamente (sino también arbitrariamente). Es obvio pues que no siempre (ni en todo) coinciden lo legal y lo justo. Aristóteles lo apunta, no solo aquí en V/1, sino reiteradamente,... entre otras veces, hablando de los diferentes regímenes. Ahora bien, esta incoincidencia no tiene aquí especial relevancia: lo verdaderamente importante es que la legalidad no determina de un modo concreto y de una manera directa la justicia llamada "total".

En efecto, según se precisa en el cap. 2, la ley prescribe la virtud total propiamente solo de modo general y de manera indirecta[688]:

1) de modo general y como un efecto de conjunto, porque —o cuando— la mayoría de las disposiciones legales "ordenan (prostáttei) vivir (zên) según todas (kath' hekásten) las virtudes (aretèn) y prohíben (kolúei) hacerlo según todos (kath' hekásten) los vicios (mokhtherían)" (1130b24-25);

2) y, de manera indirecta y como un efecto en cadena, porque —o cuando— específicas disposiciones legales ordenan "la educación (perì paideían) —en concreto, el aprendizaje y la adquisición de las virtudes— para la vida común (tèn pròs tò koinón)" (1130b26-27).

Es decir, produciendo un efecto de conjunto, la ley preserva de modo general la virtud total y, librando un efecto en cadena, la ley produce de manera indirecta la virtud total. Sin embargo, ni educando en la virtud ni prescribiendo hacia la virtud, la ley hace que "el hombre (anèr) sea absolutamente (haplôs) bueno (agathós)" (1130b27-28): la ley hace solo —colegimos— simplemente y exclusivamente buenos ciudadanos,... en el mejor de los casos.

El filósofo toca ahí un asunto que saca más de una vez, tanto en la *Étc.Nic.* como en la *Pol.*, ofreciendo soluciones no siempre coincidentes, resultando de hecho algunos pareceres suyos incluso contradictorios. Podríamos resumir sus diversas formulaciones, en la cuestión de si, para Aristóteles, es —o, en todo caso, debería ser— lo mismo ser hombre bueno que buen ciudadano[689]. En nuestra opinión, no suscribe tal coincidencia: para él, a

---

[688] Cfr. "La rigueur interventioniste de la Cité parfaite" (Bodéüs 1996: 113-115).

[689] Una aproximación analítica esquemática: "Uomo buono e buon cittadino" (Calabi 1984: 57-65).

nuestro entender, el ciudadano ni es ni debe ser virtuoso ni en el mismo sentido ni con el mismo alcance que el individuo.

Así, en la *Étc.Nic.* en V/2, en un pasaje de difícil traducción, refiriéndose a la "educación del individuo (perì dè tês kath' hékaston paideías)", esa según la cual "el hombre es absolutamente bueno (haplôs anèr agathós esti)" (1130b27-28), Aristóteles pregunta si será, o no, la educación de cada uno, un asunto propio de la política, pues "no es lo mismo que sea (eînai) para el hombre bueno (andrí t' agathô,) que para todo ciudadano (kaì políte, pantí)" (1130b29-30). Tal afirmación, sin ser concluyente, resulta bastante indicativa.

En la *Pol.*, en III/4, precisamente tratando si es la misma o no es la misma la virtud "del hombre bueno (andròs agathoû) y del buen ciudadano (kaì polítou spoudaíou)" (1276b17-18), encontramos indicaciones a nuestro entender conclusivas. Ahí, en primer lugar, Aristóteles indica que, habiendo "varias formas de régimen (pleío politeías eíde)" (1276b31), consiguientemente "no puede haber una virtud perfecta única (mían aretèn eînai tèn teleían) del buen ciudadano (toû spoudaíou polítou)" (1276b31-33), mientras que "el hombre bueno (tòn d' agathòn ándra) lo es por una virtud perfecta única (katà mían aretèn eînai tèn teleían)" (1276b33-34). Aún más, en segundo lugar, incluso en el régimen mejor, tampoco ha de ser "una misma virtud (mía aretè)" (1276b40-77a1) la del buen ciudadano y la del hombre bueno, pues "todos han de tener la virtud del buen ciudadano (tèn mèn gàr toû spoudaíou polítou)" (1277a1-2), pero no solo "es imposible (adýnaton) que tengan la del hombre bueno (tèn dè toû andròs toû agathoû)" (1277a3-4) sino que, además, "no es necesario (ei mè pántas anagkaîon) que sean hombres buenos (agathoùs eînai) los ciudadanos de la ciudad perfecta (toùs en tê, spoudaía, pólei políitas)" (1277a4-5).

A tenor de todo esto, insistimos: la ley —y/o el régimen— hace solo simplemente y exclusivamente buenos ciudadanos[690],... en el mejor de los casos.

En conclusión, la legalidad condiciona la existencia de la justicia total, mas determina solo de lejos y en el fondo su esencia. A este respecto, ambas pueden ser indiferentes, contrapuestas o, incluso, coincidentes. Una vinculación similar con las formas institucionales (tò díkaion y díke) tiene la justicia parcial, otra dikaiosýne, que de entrada resulta menos cercana, pero que al fin y al cabo está —en general— más pegada a las leyes

[690] "De plus, Aristote ne réduit jamais l'homme au citoyen" (Vergnières 1995: 190).

y los juicios.

III.4.16 La justicia parcial

En el cap. 2, ahondando en lo igual, o más propiamente en lo ilegal y lo desigual, especificando de entre lo contrario a la ley (tò paránomon) lo desigual (tò ánison) e identificándolo diferentemente con lo injusto (tò ádikon), Aristóteles constata que — además de la "injusticia total (adikía parà tèn hólen)" (1130a33-34), consistente en lo "ilegal (toû parà tòn nómon)" (1130a24-25) y "atinente a todo lo (de interés) del (hombre) bueno (spoudaîos)" (1130b4-5)— existe otra injusticia: la "injusticia parcial (álle en mérei)" (1130a34)[691].

La injusticia parcial, que como la total hace referencia al prójimo (pròs héteron), sin embargo tiene: por objeto, "o el honor (timèn) o la riqueza (khrémata) o la seguridad (sotería) o... todo eso (taûta pánta)" (1130b2-3); y por causa o móvil, "el lucro (tò kerdaínein)" (1130a29).

Al hilo de ella, surge otra clase de justicia: la "justicia parcial (tês en mérei dikaiosýnes, en 1130b16-17; tês katà méros dikaiosýnes, en 1130b30)" que, relativa a lo igual y lo desigual, es practicable ora "en las distribuciones (en taîs dianomaîs)" (1130b31-32) ora "en los tratos (en toîs synallágmasi)" (1130b34-31a1). Más exactamente, es referida:

1) por un lado, a las distribuciones "de honores (timês) o dineros (è khremáton) u otras cosas cualesquiera repartibles (è tôn állon hósa meristà) entre los que tienen parte (toîs koinonoûsi) en el régimen político (tês politeías)" (1130b32-33);

2) por otro lado, a los tratos, contemplando aquí diferentemente:

1) "los voluntarios (hekoúsia mèn)" (1131a2): la venta, la compra, el préstamo, el alquiler, etc.;

2) y "los involuntarios (tôn d' akousíon), ya clandestinos (tà mèn lathraîa)" (1131a5-6), como el hurto (el adulterio, la prostitución, etc.), "ya violentos (tà dè bíaia)"

[691] "Cette distinction aristotélicienne de deux justices [la total y la particular] [...] correspond profondément aux deux dimensions principales de l'existence de l'homme: son être et son avoir" (Despotopoulos 1983: 96).

(1131a7), como el robo (la mutilación, el homicidio, etc.).

Con lo cual tenemos tres especies[692] de esta justicia parcial: la “distributiva”, la “cambiaria” y la “correctiva”[693].

Pues bien, al examinar esas tres justicias, Aristóteles deja de hablar de la “virtud” (dikaiosýne) y pasa a hablar de lo justo (tò díkaion), un canon[694]. De hecho, la virtud de la justicia no la retoma hasta el cap. 5, después de haber expuesto esas tres formas (tres cánones) de lo justo (es decir: la “distributiva”, la “correctiva” y la “cambiaria”), para afirmar, conclusivamente, que la justicia (dikaiosýne) es la virtud “según la que se dice que el justo (ho díkaios) practica deliberadamente lo justo (toû dikaíou)” (1134a1-2). Ahora, como luego veremos, qué es lo justo en cada caso —o sea, el término medio que el sujeto debe procurar y realizar para él ser justo— es objecto de una definición —podemos denominar— “externa y objetiva” (aunque no necesariamente efectuada ni por las leyes ni por los tribunales),... por contraste con la determinación más “interna y subjetiva” —ya que esta depende de la prudencia y del hábito individuales— propia de los términos medios característicos de las otras virtudes éticas[695].

---

[692] Tres especies o dos, incluyéndose unas en otras, según la reflexión, la discusión y los comentarios ulteriores sobre la formulación aristotélica: “Indeed, one of the major problems concerned the exact relationship of retribution (punishment) to the other two forms of justice. Not surprisingly, a number of conflicting solutions had been advanced throughout the ages: (1) retibution makes part of distributive justice; (2) it is a part of corrective justice; (3) it is a third form of justice; (4) it is a distinct idea that can be applied to the basic two forms of particular justice. The controversy has not been resolved until this very day” (Englard 2009: 9-10).

[693] La “presentación convencional” distingue dos especies, “justicia distributiva” y “justicia correctiva”, y divide esta en dos subespecies: “justicia conmutativa” y “justicia judicial” (Hierro 2002: 18). “La presentación convencional”, según Hierro, “dista de ser tan clara como se pretende, así como de ser pacífica” y, ahondando en el asunto, concluye que “no andaban, por tanto, muy desencaminados Felden y Pufendorf cuando defendieron que, en Aristóteles, había tres especies distintas de justicia particular: la distributiva (*dianemetikón*), la correctiva (*diorthotikón*) y la retributiva o conmutativa (*antipeponthós*)” (Hierro 2002: 56 n. 24).

[694] Cfr. la “reconstrucción escolástica (Aquino, Cayetano, Finnis)” (Hierro 2002: 18-19).

[695] “Lo que Aristóteles quiere decir es que, respecto a la justicia, existe un criterio plenamente objetivo, para el que nada cuentan cosas como las disposiciones temperamentales, que sin embargo constituían la base de la doctrina eudemonista de la

En la primera aproximación a estas justicias, en el cap. 3, Aristóteles ya cambia de registro. Su indagación, aunque arranca de la calificación del individuo injusto (ho ádikos) como "desigual —o sea, como no equitativo— (ánisos)" (1131a10), se centra inmediatamente en "lo justo (tò díkaion)" (1131a13), un canon, del que esboza —por contraste con "lo injusto (tò ádikon)" (1131a13)— una sumaria caracterización.

En su opinión, en las distribuciones y asimismo en los tratos, "lo justo (tò díkaion) es lo igual (íson) y un término medio (méson) relativamente a algo (pròs ti) y algunos (tisín)" (1131a16-17), entendiéndose luego diferentemente, en cada caso, esa "igualdad" y esa "medianía" respecto a objetos (cosas) y sujetos (personas). Estos rasgos generales, que corresponden claramente a un canon y no a una virtud[696], convienen a las tres "justicias": primordialmente, o en sentido estricto, a la distributiva y a la correctiva; extensivamente, o en sentido amplio, asimismo a la justicia que hemos llamado y vamos a llamar cambiaria: lo justo en las relaciones cambiarias[697].

III.4.17 La justicia distributiva

En V/3, pues, el estagirita define lo justo como "lo igual (íson)" (1131a13), frente a la desigualdad, y como "un término medio (méson ti)" (1131a15), frente al exceso (el más, de más) y el defecto (el menos, de menos). En consecuencia, lo justo es "el término medio (méson te) y lo igual (kaì íson) relativamente a algo (prós ti) y algunos (kaì tisín)" (1131a16-17). Requiere, por tanto, cuatro elementos: dos sujetos y dos objetos... "por lo menos (en elakhístois)" (1131a15): "pues aquellos para los que (hoîs te gàr) puede (tygkhánei) algo ser (ón) justo (díkaion), son dos (dúo estí); y aquello en lo que (kaì en

---

excelencia. La noción de justicia, por lo tanto, pertenece a un dominio distinto del de los conceptos eudemonistas y del de la racionalidad individual" (Montoya 1998: 263).

[696] Cabe contemplar esos rasgos, junto con la remisión a lo legal, como el contenido de una virtud, la justicia... que entonces resulta muy diferente de las restantes virtudes éticas (Santas 2001: 278-287).

[697] Para Tomás de Aquino, la justicia particular se divide en "distributiva" y "conmutativa", y esta, a su vez, se subdivide en otras dos, una tiene que ver con las "conmutaciones voluntarias" y la otra tiene que ver con las "conmutaciones involuntarias"... de tal manera que, en nuestros términos, podríamos hablar de "conmutativa 1 o cambiaria" y "conmutativa 2 o correctiva". Cfr. Aquino 2001: 297-299.

hoîs) se da lo justo, las cosas (tà prágmata), son también dos (dúo)” (1131a19-20).

De facto, podría haber un único objeto, sobre el que tratan (compiten, disputan, negocian) dos sujetos. Aristóteles habla de dos objetos porque lo que contempla es la relación de cada sujeto con ese objeto. Por eso, uno cuenta como dos. Relación abstracta, previa al momento en que se haga justicia y en que ese objeto resulte atribuido a uno, a ambos parcialmente, o a ninguno de los sujetos. Así procede, expresamente, en los casos de la justicia distributiva (en el cap. 3) y de la justicia correctiva (en el cap. 4).

Pues bien, “en las distribuciones (en taîs nomaîs) lo justo (tò díkaion) debe (deîn) ser —establecido— (eînai) conforme a algún mérito (kat’ axían tinà)” (1131a25-26). Aunque aquí no lo explicita, básicamente se refiere a las distribuciones “de honores (timês) o dineros (è khrematon) u otras cosas cualesquiera repartibles (è tôn állon hósa meristà)” (1130b32), mencionadas en el cap. 2, o simplemente “de lo común (tôn koinôn)” (1131b29), según la expresión sintética empleada en el cap. 4.

En tales distribuciones, lo justo consiste “en una proporción (análogón ti)” (1131a29)[698] establecida “según algún mérito (kat’ axían tinà)” (1131a26), es decir, en la repartición de las cosas (tà prágmata) según el mérito de las personas (hoîs). Ahora bien, lo que se considera mérito —recuerda el filósofo— varía en las democracias, oligarquías, aristocracias,... es decir, según el régimen político.

Esa puntualización, la referencia al régimen, tiene importantes consecuencias. Significa que el canon de justicia distributiva es, en primera instancia, la “igualdad proporcional”, pero, en segunda instancia *y también*, la “igualdad numérica”. Porque hay supuestos en los que el mérito no es cuantificable y/o cuenta a todos por igual.

Al vincular el mérito a los regímenes, dice que respectivamente lo ponen: “los democráticos (hoi mèn demokratikoì), en la libertad (eleuthereían); los oligárquicos (hoi d’ oligarkhikoì), en la riqueza (ploûton) o en la nobleza (hoì d’ eugéneian); y los aristocráticos (hoi d’ aristokratikoi), en la virtud (aretén)” (1131a27-29). Ahora bien, la libertad es un mérito que poseen todos los ciudadanos por igual, de tal manera que la distribución se hará según la “igualdad numérica”.

Aristóteles, que no entra en esas disquisiciones, sintetiza: lo justo (tò díkaion) es

[698] Cfr. “Lo proporcional en la justicia [...] y como se da en la justicia distributiva” (Aquino 2001: 300-303).

un término medio y lo proporcional, consistiendo “en la igualdad (isótes) de razones (lógon)” (1131a31) entre los términos, cosas y personas, entre que se establece la proporción. Y, un poco más adelante, precisa: lo justo sería la igualdad según la “proporción geométrica (analogían geometrikèn)” (1131b13).

Esta expresión matemática refleja una intención y una tentativa de convertir en una fórmula la regla de la justicia distributiva[699]. Primero, habría que cuantificar los méritos y, por otra parte, los objetos susceptibles de reparto. Después, aplicar la fórmula: distribuir las cantidades de objeto en proporción a las cantidades de mérito. El estagirita solo maneja esta formulación matemática en abstracto, no pone ejemplos concretos de reparto de algún bien y aplicación de la regla. Entendemos que ese hipotético y/o tendencial proceder matemático patentiza las exigencias de objetividad e imparcialidad que deben caracterizar la aplicación de la regla de la justicia distributiva.

Por otra parte, esta referencia matemática permite luego, en el cap. 4, hacer un puente entre las justicias distributiva y correctiva. Es preferible, en nuestra opinión, retener solo la referencia a la proporción y la exigencia de proporcionalidad, sin más, dejando a un lado el calificativo de geométrica. El propio Aristóteles subraya, aquí en el cap. 3, esencialmente “lo proporcional” al caracterizar la justicia distributiva.

El filósofo concluye con una formulación abstracta, que vale para cualquier reparto[700] en cualquier ámbito (por ejemplo, en las relaciones interpersonales en el ámbito privado)[701]. En sus palabras, “lo justo (tò díkaion)” será “lo proporcional (tò análogon)” (1131b17) y, correlativamente, “lo injusto (tò ádikon)” será entonces “lo contrario a la proporción (tò parà tò análogon)” (1131b17-18): tener —uno, alguien— más o menos respectivamente de un bien o de un mal. Este matiz tiene su importancia: también se

---

[699] Keyt lo hace: formaliza esta regla, en sus diferentes variantes (Keyt 1991b: 240-247).

[700] “Reparto” (Hierro 2002: 23-26).

[701] “The notion of distributive justice can also be extended in scope, even to such trivial matters as, literally, dividing up the cake on the family table; should the holder of the knife give equal shares to all, or more to the biggest appetites or the best behaved, or act on yet some other principle of desert?” (Urmson 1994: 75).

reparten males (por ejemplo: en la ciudad, los impuestos)[702] y cabe hacerlo con justicia.

En resumen, la justicia distributiva —en el cap. 4, tò dianeme̲tikò̲n díkaion (1131b28-29); en el cap. 5, tò neme̲tikò̲n díkaion (1132b24)— es un término medio y lo igual (de algo y para algunos) "según la proporción (katà tè̲n analogían) antedicha (tè̲n eire̲méne̲n)" (1131b29), aplicable —según se decía en el cap. 2— en las distribuciones "de honores (timê̲s) o dineros (è̲ khre̲máto̲n) u otras cosas cualesquiera repartibles (è̲ tô̲n állo̲n hósa meristà) entre los que tienen parte (toîs koino̲noûsi) en el régimen político (tê̲s politeías)" (1130b32-33). Por lo tanto, su forma final —su definición última— depende del régimen[703]. Y su ejecución —o realización— corresponde a los gobernantes o políticos[704]. Es, pues, una justicia política[705]. De todas maneras, en general, el canon propuesto se puede aplicar en cualquier ámbito, como los repartos entre particulares,... aunque es difícil que esas distribuciones no estén o no se vean afectadas por la legislación y los tribunales.

La justicia política, según consta en V/6, preside las relaciones entre gobernantes y gobernados. Pues bien, en consonancia, vale decir que la justicia distributiva es un capítulo muy importante de la justicia política, ya que en aquella se sustancia, en gran medida, la relación entre gobernante(s) y gobernados, variando según la especificidad de cada régimen. Ahora bien, esta variación, conviene advertirlo, comporta un cambio en el canon distributivo. Este, en efecto, no será solo y siempre la igualdad proporcional, sino también, en algunos casos, la igualdad cuantitativa. Así sucede en las democracias... cuando el mérito considerado es la libertad. Cosa que no acontece siempre.

En efecto, en las democracias, como el filósofo deja muy claro en la *Pol.* y podemos

---

[702] Sintéticamente, los "valores positivos o negativos" a repartir serían "bienes, cargas, derechos, deberes" (Hierro 2002: 24).

[703] En opinión de Keyt, "Aristotle's theory of distributive justice rests in the end on his description of the best polis (*hê aristê polis*) (*Pol.* VII.1.1323b29-31) in Books VII and VIII of the *Politics*. The best polis, a true aristocracy (IV.8.1294a24-5), embodies the Aristotelian conception of distributive justice" (Keyt 1991b: 260).

[704] "La justicia distributiva es principalmente la justicia *política*, esto es, la relativa a las relaciones verticales, de arriba abajo, entre gobernantes y gobernados, si bien, aunque más secundariamente, afecta también al reparto de bienes..." (Ruiz Miguel 2002: 36).

[705] Keyt la vincula a la justicia política, a cuyo núcleo pertenecería, tendiendo a identificarse aquella, la justicia distributiva, con esta última, la justicia política. Vid. "Aristotle's Theory of Distributive Justice" (Keyt 1991b: 238-278).

comprobar en la *Const.At.*, se toman en consideración diversos méritos —unos, igualitarios, y otros, diferenciadores— que se hallan en concurrencia. Por ejemplo, la libertad y la riqueza. Y esta última es la que se tiene en cuenta para establecer el censo y "distribuir" los impuestos. En general, en los diversos regímenes, se reconocen distintos méritos: la cuestión radica en decidir cuál o cuáles y cómo se tendrán en cuenta en las diferentes distribuciones. He aquí, con toda su complejidad, el auténtico problema. El hecho de que algún mérito prevalezca, como característico o definitorio, en cada régimen, como en la *Étc.Nic.* señala Aristóteles en V/3, no significa que no concurran otros, que en supuestos concretos pueden prevalecer.

En la *Pol.* encontramos solo el rastro o un halo de la justicia distributiva, que como tal ni se menciona ni se tematiza. La cuestión distributiva, en ese texto, constituye un aspecto de una general justicia (política, adjetivamos nosotros), que según las expresiones empleadas en III/9, puede serlo "hasta cierto punto (mékhri tinòs díkaión ti)" (1280a21-22) o "en absoluto (díkaion haplôs)" (1280a22).

Sin duda, resulta tentador aproximar la justicia distributiva y esta justicia absoluta: primero, dado que esta contempla entre sus tareas las distribuciones ("públicas") objeto de aquella; segundo, ya que el estagirita parece entender esta justicia de la *Pol.* en los mismos términos que la distributiva, a saber, *primordialmente* como "igualdad proporcional"; y tercero,... incluso porque al inicio del capítulo (III/9) se hace una remisión a lo dicho "en la *Ética* (en toîs ethikoîs)" (1280a18). Mas, sea como fuere, no debemos olvidar que la justicia absoluta, a la postre, incluye *también* la "igualdad cuantitativa".

Concretamente, hablando en la *Pol.* de las mudanzas y las revoluciones, en V/1, se sostiene que "es malo (phaûlon), para todo régimen (pánte), fundarse (tetákhthai) en absoluto y/o por completo (haplôs) en una única igualdad (kath' hekatéran tèn isóteta)" (1302a2-4) y que "debe (deî) emplearse (khrêsthai) a veces igualdad numérica (tà mèn arithmetikê, isóteti) y a veces igualdad según los merecimientos (tà dè tê, kat' axían)" (1302a7-8).

Por lo demás, la justicia política contemplada en la *Pol.* abarca muchos otros aspectos, aparte de las distribuciones, y no se reduce a una combinación de esos dos

criterios (la igualdad proporcional y la igualdad numérica)[706].

En resumidas cuentas, en la *Étc.Nic.*, en V/3-4, encontramos un canon general de justicia distributiva, la igualdad proporcional, que no excluye, empero, sino que incluye, alternativa o complementariamente, la igualdad cuantitativa.

Con todo, no hay que extrañarse de que, no pocas veces, se pase por alto la pertinencia que, para la justicia distributiva, tiene esa otra igualdad: la cuantitativa. Es una consecuencia, por supuesto evitable y a evitar, de la falta de concreción y el grado de abstracción con que, en V/3, se formula el concepto de esta justicia. Y a inducir, y reforzar, la lectura errónea (por su parcialidad e incompletud), ayuda, además, la contraposición, en V/4, al nivel de la definición y en términos matemáticos, con la justicia correctiva: esta tomaría la forma de la proporción aritmética, aquella la de la proporción geométrica. A nuestro entender, esa definición "matemática" (según las dos proporciones, la geométrica y la aritmética)[707] se hace con fines esencialmente expositivos, para realzar la diferencia entre ambas justicias y marcar la singularidad de cada una. Mas, no se busca, con eso, precisar el contenido (ni tampoco la fórmula) de cada una.

III.4.18 La justicia correctiva

En el cap. 4, el filósofo presenta otra justicia, la "correctiva (tò diorthotikón)" (1131b26), que atañería —digamos— a las transgresiones[708]. La define formulando un canon "paralelo" al establecido para la justicia distributiva. Así, la correctiva sería "una igualdad (íson ti)" (1131b34), definida "no según aquella proporción (ou katà tèn analogían ekeínen) —es decir, la geométrica— sino (allà) según la aritmética (katà tèn arithmetikén)" (1132a1-2).

---

[706] Un replanteamiento, a partir de *Pol.* VII/2, 1324a23-25 y en términos actuales: "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution" (Nussbaum 1990: 152-186). Cfr. "Comments on M. Nussbaum" (Charles 1990: 187-201).

[707] "La distinción aristotélica entre proporción aritmética para la justicia correctiva y proporción geométrica para la justicia distributiva, aunque generalmente venerada, nunca ha sido satisfactoriamente explicada" (Hierro 2002: 58 n. 34).

[708] Sería, según Aquino, "una" justicia conmutativa, exactamente la que antes llamamos "conmutativa 2" (Aquino 2001: 303-309).

Semejante paralelismo es, a nuestro entender y como hemos dicho, esencialmente expositivo: para resaltar, mediante la aproximación y la contraposición, la diferencia, en el plano conceptual, entre ambas justicias. De hecho, el vínculo entre ellas no pasa, a la postre, de meramente formulario y puramente nominal. Ambas justicias constituyen, efectivamente, realidades normativas e institucionales netamente diferentes. Sin embargo, de esa aproximación y contraposición entre los conceptos, lo que se sigue, y queda al fin y al cabo, es una noción problemática, de facto inadecuada, de justicia correctiva.

Según Aristóteles, "en los tratos (en toîs synallágmasi)" (1131b26-27), en los voluntarios pero conculcados y paradigmáticamente en los involuntarios, lo justo es también un término medio (entre lo más y lo menos) y lo igual, con relación a algo (habiendo un daño) y a algunos (habiendo un/os beneficiado/s y un/os perjudicado/s), pero según la proporción aritmética (katà tèn arithmetikén), es decir, atendiendo —según veremos— a la estricta cantidad[709].

Para precisar estos puntos, el estagirita remite a la legislación y a la judicatura, que, respectivamente, definen la injusticia e imponen la punición. En su opinión, la ley "contempla solo (mónon blépei) la especie del daño (pròs toû blábous tèn diaphoràn)" (1132a4-5) y no considera la índole del beneficiado y del perjudicado, a los cuales "trata como iguales (khrêtai hos ísois)" (1132a5). A nuestro entender, ese "atenerse al daño" y ese "igual trato" reflejan —cuando menos, sugieren— la igualdad ante la ley —ya que no se hace acepción de personas: no se tomarían en consideración cualesquiera rasgos de los sujetos— así como la objetividad y la imparcialidad propias —es decir, esperables— de las leyes. Retengamos esta intuición, pues la referencia a la imparcialidad resulta mucho más perceptible luego en la actuación —en la significación, según Aristóteles— de la judicatura.

Consiguientemente, el juez procura igualar con la punición la injusticia causada por el daño: la desigualdad introducida, entre las partes, por el beneficio y el perjuicio. Lo justo —exactamente, "la justicia correctiva (tò epanorthotikòn díkaion)" (1132a18)— es, entonces, "el término medio (tò méson) entre la pérdida (zemías) y la ganancia (kaì kérdous)" (1132a19). Y aquel consiste en no tener ni más ni menos, sino "en tener lo mismo (tò íson ékhein) tanto antes —del trato— (kaì próteron) como después —del fallo— (kaì

[709] Cuestión controvertida desde antiguo, debatida por la escolástica (Englard 2009: 210).

hýsteron)" (1132b19-20). Como vemos, corresponde a la legislación, en primera instancia, tipificando la injusticia, y a la judicatura, en última instancia, estableciendo la punición, efectuar la definición de qué es lo justo (tò díkaion).

El estagirita insiste especialmente en el elemento judicial, llegando a asimilar el juez y la justicia. En este sentido, afirma que "ir al juez (tò d' epì tòn dikastē̱n iénai) es ir a la justicia (iénai estìn epì tò díkaion)" (1132a20-21), ya que aquel "quiere ser (boúletai eînai) tal una encarnación de la justicia (hoîon díkaion émpsykhon)" (1132a21-22). Aún más, el juez representa, por su posición entre las partes enfrentadas, el término medio. Consiguientemente, su dictamen representará, frente a las pretensiones encontradas, el término medio. En sus palabras, "la justicia (tò díkaion) es pues un término medio (méson ára ti), ya que lo es el juez (eíper kaì ho dikasté̱s)" (1132a24-25). En esta caracterización del juez y la justicia como términos medios posicionales concatenados, detectamos —cabe leer, en nuestra opinión— una referencia a la imparcialidad, y también a la objetividad, que, supuestamente, preside el proceso e informa el resultado.

Respecto a la objetividad, resulta muy significativo el empleo de términos y símiles matemáticos: la línea cortada en dos partes iguales, las tres líneas iguales (1131a25-b9). El segmento cortado, y añadido a otra línea, representa el exceso que se debe quitar a quien tiene de más y añadir —propiamente, restituir— a quien tiene de menos. Este hipotético y/o tendencial proceder matemático ilustra la objetividad y la imparcialidad, así como la igualdad de trato —la no consideración de la índole o de rasgos de los sujetos implicados—, que deben presidir la aplicación de la regla de la justicia correctiva.

En síntesis, la "justicia correctiva (tò diorthōtikón)" (1131b26; 1132b24-25) es, por tanto, un término medio y lo igual según la proporción aritmética, es decir, cuantitativamente entendido. Depende de la legislación y la judicatura, pues es definida por las leyes y aplicada por los jueces. Es, pues, una justicia judicial, tanto civil como penal[710].

Sin embargo, resulta fácilmente perceptible la inadecuación de tal canon a las enseñanzas y los planteamientos aristotélicos, a lo que él informa y a lo que piensa de la realidad jurídica griega (fundamentalmente, ateniense). La "igualdad cuantitativa" (o

---

[710] "Ambos aspectos de la justicia correctiva, el civil y el penal, tienen en común su posibilidad de determinación mediante juicio, de modo que la justicia correctiva equivale a justicia *judicial*" (Ruiz Miguel 2002: 36).

"numérica") no constituye, en efecto, la "medida de las correcciones" para la legislación y la judicatura: es decir, no corresponde ni a como proceden ni a como deberían proceder las leyes y los jueces, según las indicaciones que, en la *Const.At.*, la *Ret.*, la *Pol.* e incluso en la *Étc.Nic.*, realiza el propio Aristóteles.

De hecho, la actuación del juez, descrita en V/4, parece más bien la de un árbitro, como sabemos por la *Const.At.* (53/2). El estagirita, en su concepto de justicia correctiva, solo considera el daño y su restitución o restauración. Cosa que, por otra parte, no siempre es posible: por ejemplo, en el supuesto de una agresión, el único caso que en V/4 él pone: "aquel que ha propinado un golpe (tô̲, patáxanti)" y "quien lo padece (tô̲, pathónti)" (1132a12). ¿Cuál sería aquí la restitución o restauración? Un poco más adelante, rechaza la reciprocidad. En cualquier caso, nuestro autor no tiene en cuenta que el daño causado, por lo general, merece y recibe una sanción. Y, por lo que vemos en la *Ret.* y en la *Const.At.*, así proceden los tribunales. Las discrepancias e infracciones dan lugar a diversos litigios: a varios tipos de juicios. El daño, la injusticia y el delito conocen múltiples matizaciones. Toda esta diversidad de la vida jurídica no casa con la fórmula simple —inclusive, simplista— de la justicia correctiva.

Él mismo también discrepa. Sin ir más lejos, en la propia *Étc.Nic.* y en el mismo libro V, en los caps. 8 y 9, se vierten toda una serie de disquisiciones sobre la voluntariedad y, consiguientemente, la gravedad de las injusticias cometidas. De esas reflexiones, así como de otras apreciaciones que aparecen aquí y allá a lo largo de la *Étc.Nic.* y la *Pol.*, se sigue que un mismo daño merece, según —digamos— la responsabilidad del agente, una mayor o menor punición. En su opinión, es lo que hay que hacer, por ejemplo, en los delitos de los borrachos, según consta en la *Pol.*, en II/12 (1274b19-23).

Otro ejemplo, enormemente significativo, es el de la desproporción que debe reinar entre daño y punición según —digamos— la categoría o estatuto del agresor y de la víctima[711], puesto en la propia *Étc.Nic.*, en V/5: "si (ei) quien tiene (ékho̲n) un cargo (arkhè̲n) da un golpe (epátaxen) no debe (ou deî) a su vez ser golpeado (antiple̲gê̲nai), pero si (kaì ei) alguien da un golpe (epátaxen) a un cargo (árkhonta) no (ou) solo debe (mónon

[711] A saber, "los delitos "políticos", donde Aristóteles ya no aplica la igualdad ante la ley, sino la proporción geométrica, rechazando la doctrina pitagórica de la reciprocidad penal" (Ruiz Miguel 2002: 37).

deî) ser golpeado (plegênai) sino también (allà kaì) ser castigado (kolásthênai)" (1132b28-30). Ahí mismo (1132b23-25), se rechaza explícitamente que la justicia correctiva pueda consistir en la reciprocidad[712], entendida como igualdad entre el daño y la pena.

Por otra parte, cuanto se dice en la *Ret.* sobre esta problemática, que es mucho y en detalle, no hace sino ignorar y hasta contradecir este concepto —este canon— de justicia correctiva. Véase, por ejemplo, lo que allí se dice, en I/10, I/12 y especialmente I/13, sobre la injusticia (1368b1-69b32, 13772a4-73a39 y 1373b1-74b23), o, lo que es mucho más indicativo, lo que se dice, en I/14, sobre la gravedad de los delitos (1374b24-75a20).

En resumen, vale decir que la justicia correctiva, tal como se concibe en la *Étc.Nic.* en V/4, no casa con lo sentado en otros lugares en este y en los otros textos aristotélicos. Aún más, en ninguna parte (ni en la *Ret.* ni en la *Pol.*) se menciona el canon formulado en la *Étc.Nic.* y que esta formulación fuese posterior, tampoco solucionaría nada, porque en la propia *Étc.Nic.* persisten las contradicciones.

En definitiva, en nuestra opinión, la justicia correctiva así definida es una construcción imperfecta[713], un artificio abstracto, expositivamente eficaz,... pero con escasa aplicación y relativa aplicabilidad, sin proceder a una ulterior definición y concreción[714]. Con todo, de ese concepto apuntado en V/4, la igualdad cuantitativa, cabe tal vez deducir y retener unas exigencias de imparcialidad y de objetividad, con que las leyes y los jueces, respectivamente, han de contemplar cualquier infracción y cualquier querella, y han de tratar a cualquier infractor[715] y a cualquier querellante.

---

[712] Englard resalta este ejemplo que "seemed to contradict Aristotle's own assumptions" (Englard 2009: 9). En su opinión, este pasaje crea considerables dificultades de interpretación.

[713] "Aristotle'se attempts to bring distributive and rectificatory justice within the scope of the doctrine of the mean are at times sophistical and, even so, are in the end, as he admits, unsuccessful" (Urmson 1994: 75).

[714] Como muestra la fértil "begriffsgeschichte" de estas nociones aristotélicas, la justicia correctiva y la justicia distributiva (Englard 2009). Reaparecen incluso en la práctica judicial, a partir de los años 70, sobre todo en Estados Unidos (Englard 2009: 185-208).

[715] Según Curren, en los planteamientos del estagirita, la educación pública sería un presupuesto —un fundamento— de la justicia correctiva: en pocas —y en nuestras— palabras, para castigar legítimamente habría antes que educar (Cfr. Curren 2000: 174-182).

III.4.19 La justicia cambiaria[716]

Otra justicia[717], diferente[718] de la correctiva y la distributiva[719], rige "en las relaciones cambiarias (en taîs koinoníais taîs allaktikaîs)" (1132b31-32), es decir, en los intercambios en general y asimismo en los tratos voluntarios[720], como la compra, la venta, etc., en los que "la ley (ho nómos) —así consta en el cap. 4— ha dado (dédoken) libertad de actuación (ádeian)" (1132b16). Según Aristóteles sienta en el cap. 5, lo justo (tò díkaion) en el intercambio (metádosis) es "la reciprocidad (tò antipeponthòs) según la proporción (kat' analogían) y no según la igualdad (kaì mè kat' isóteta)" (1132b32-33)[721].

Mas, la reciprocidad[722] según la proporción solo impera en las relaciones cambiarias

---

[716] Preferimos esta denominación, justicia cambiaria, a la escolástica y más conocida de justicia conmutativa. Justicia cambiaria resulta más acorde con las otras dos: justicia en las distribuciones, justicia distributiva; justicia en las correcciones, justicia correctiva; justicia en los intercambios, justicia cambiaria. Refleja además, mejor que justicia conmutativa, su objeto: las relaciones cambiarias. Por otra parte, la denominación *iustitia commutativa* fue aplicada originariamente a la justicia correctiva (Englard 2009: 7). No debe extrañar, dados los encabalgamientos posibles entre los conceptos de ambas justicias, la correctiva y la cambiaria.

[717] Miller la denomina "reciprocal justice" (Miller 1995: 73-74).

[718] Trude habla de "wiedervergeltende Gerechtigkeit", expresión que podríamos traducir por "justicia retributiva" (Trude 1955: 102-104). Las otras dos serían la distributiva, "die austeilende Gerechtigkeit" (Trude 1955: 93-97) y la correctiva, "die ausgleichende Gerechtigkeit" (Trude 1955: 97-102).

[719] "If Aristotle's accounts of distribution and correction continue to be authoritative, the same cannot be said of his treatment of the fair exchange of goods and services. Indeed, most contemporary legal and political philosophers neglect his account of reciprocal justice entirely, and few Aristotle scholars take it very seriously. Among those who do, most treat it as a theoretically weak account of market exchange, relegate it to his economic theory, or dismiss it as muddled or incoherent" (Frank 2005: 82).

[720] Tratando "le synallagma", Despotopoulos limita, prácticamente, el examen a la justicia correctiva (Despotopoulos 1983: 111-137). Apenas toca los tratos voluntarios, no sitúa ahí otra justicia.

[721] Sería, según Aquino, "una" justicia conmutativa, exactamente la que antes llamamos "conmutativa 1" (Aquino 2001: 310-315).

[722] Cfr. "reciprocación" (Hierro 2002: 20-23).

si se cumplen ciertos requisitos. En tal caso, la justicia[723] se deriva casi automáticamente de la mecánica del intercambio, pues la reciprocidad vendría siendo como una propiedad del —correcto— funcionamiento de las relaciones cambiarias. Ahora bien, para que haya intercambio, para que este pueda darse, deben reunirse ciertas condiciones:

1) Primero, las cosas a intercambiar —i.e., todo aquello de que hay tráfico o comercio (allagé) o con que se trafica o comercia— deben ser "comparables (symbletà)" (1133a19) e incluso "conmensurables (sýmmetra)" (1133b17);

2) Segundo, a partir de su conmensurabilidad (symmetría) debe establecerse entre ellas una cierta "igualdad (isótes)" (1133b19): la "equivalencia" —entre las cosas y para las personas— que asegura la reciprocidad y viabiliza el intercambio.

De entrada, las cosas —digamos, las mercancías— son diferentes: el trabajo de uno (por ejemplo, la casa hecha por un arquitecto) y el trabajo de otro (por ejemplo, las sandalias hechas por un zapatero) no tienen el mismo valor[724] (ni de coste ni de uso, podemos precisar). Mas, según Aristóteles, pueden igualarse, devenir relativamente iguales (es decir, adquirir un valor de cambio[725]). Esto es lo que sucede al ser referidas todas las cosas a una sola: "la demanda o necesidad (he khreía), que (hè) mantiene unido (synékhei) todo (pánta)" (1133a27). En suma, al ser medidas, en las relaciones cambiarias, todas las cosas por una sola: "la moneda (tò nómisma), que por convención (katà synthéken) ha llegado a convertirse (gégone) en la representación de la demanda (hypállagma tês khreías)" (1133a29-30).

El hecho de necesitar "de modo semejante (homoíos)" unos y otros es lo que posibilita los intercambios, que la moneda luego —cuantificando— facilita. En sus palabras, "pues, si (ei gàr) no necesitaran (déointo) nada (methèn) o no por igual (è mè

[723] Kraut denomina "reciprocal justice" a "the third of the three kinds of justice in the narrow sense" (Kraut 2002: 151).

[724] "Even each trader sets a value both on his own and on another's wares before the exchange, are these values to be determinated by (a) the quality of the labour spent, (b) the quantity, (c) the time expended in the production of the goods, or (d) the productivity, i.e., the rate of production of goods of unit value?" (Leyden 1985: 15-16).

[725] Valor de uso/valor de cambio: "Aristotle and Exchange Value" (Meikle1991: 156-181).

homoíos), o no habría intercambio (è ouk éstai allagè) o no sería así (è oukh heauté)" (1133a27-29). En este sentido, la moneda es —para unos y otros y de las varias cosas— "la medida común (koinòn métron)" (1164a1), en expresión gráfica apuntada en IX/1. Aquí, en V/5, la califica como "un cierto término medio (pos méson)" (1133a20), que mide todo, asimismo el exceso y el defecto. El dinero juega un importante papel en el mantenimiento de la sociedad: "por eso (diò) se debe (deî) poner precio (tetimêsthai) a todo (pánta), porque así (oúto gàr) siempre (aeì) habrá (éstai) intercambio (allagé), y con este (ei dè toûto), comunidad —asociación, sociedad— (koinonía)" (1133b15-16). La moneda faculta —haciéndolas conmensurables— la igualación entre las cosas imprescindible para el intercambio. En consecuencia, al ajustarse el precio y producirse el intercambio, en estas condiciones, se da la reciprocidad.

La reciprocidad es, por lo tanto, una propiedad —y una condición y una consecuencia— del "correcto" funcionamiento de las relaciones cambiarias[726]. En ellas, la ley —como regla general— deja libertad de actuación (a las partes), pero también efectúa algunas intervenciones, algunas regulaciones (digamos, en el mercado, en el comercio, ... en fin, en la economía). Es esta, pues, una justicia mercantil, pero no totalmente ajena a la política.

Además de en la *Étc.Nic.*, el filósofo versa sobre estos temas en la *Pol.*, ofreciendo un tratamiento complementario, con algunas novedades[727]. Allí, al hilo de la "crematística" (khrematistikè), en I/8-11, distingue, describe y analiza una especie que llama "la cambiaria (têss dè metabletikês)" (1258a40-b1), que abarca todos los modos de intercambio.

En la *Pol.*, en I/9, define y caracteriza la crematística cambiaria, cuyas formas refiere en los caps. 10 y 11. Dicha crematística comprende cuatro modalidades: trueque, comercio, usura, trabajo asalariado. A cada una de ellas corresponde un tipo de intercambio: 1) el trueque, cambio de objetos entre sí, de bienes (mercancías) por bienes (mercancías); 2) el comercio, cambio de bienes por dinero, de mercancías por dinero; 3)

[726] El quid reside en establecer qué es "lo correcto" (Meikle 1991: 162). Ahí mismo, este autor señala la deuda y reconocimiento explícito de Marx, en *Das Kapital*, con el análisis del estagirita (Meikle 1991: 163).

[727] En la *Pol.*, el análisis es casi exclusivamente económico (Meikle 1991: 156-157).

la usura, cambio de dinero por dinero; y 4) el trabajo asalariado, cambio de trabajo por dinero, sea trabajo cualificado sea fuerza de trabajo.

Además, en I/10, considera que “la crematística cambiaria (tês dè metabletikês) es justamente (dikaíos) censurada (psegoménes), porque no (ou gàr) es (estín) natural (katà phýsin) sino (all’) a costa de otros (ap’ allélon), y con más razón (eulogótata) se aborrecerá (miseîtai) la usura (he obolostatikè)” (1258a40-1258b3). En nuestra opinión, esa censura se dirige, no tanto a la crematística cambiaria, como sobre todo a la usura, que el filósofo describe como generación de dinero a partir de dinero: “de modo que (hóste) de los lucros (tôn khrematismôn) este —la usura— (oûtos) es (estín) el más (málista) contrario a la naturaleza (parà phýsin)” (1258b7-8). De ahí que, por ser antinatural y a costa de otros, esta actividad crematística sea censurada. De todas maneras, a partir de semejantes criterios, la crematística cambiaria, en todas sus formas, resulta censurable: susceptible de serle aplicada esta regla de justicia.

Por último, en I/11, muestra la importancia de la crematística tanto para la casa como para la ciudad, es decir, tanto para los particulares como los políticos. Expone, con el ejemplo de Tales, un principio general: “siempre que uno (eán tis) pueda (dýnetai), conseguir (kataskeuázein) el monopolio (monopolían autô,)” (1259a20-21). Con ello, se actúa sobre la oferta y la demanda, incidiendo sobre el establecimiento —la formación— de los precios. Constituye una buena muestra de intervención, de un particular o de los gobernantes, en el ámbito económico-mercantil.

No solo en la *Pol.*, también en la *Étc.Nic.* están presentes medidas de política económica. De hecho, la economía forma parte de la acción de gobierno de la democracia ateniense. Basta recordar, en la *Const.At.*, en el cap. 51, los inspectores de mercados, los inspectores de medidas, los inspectores del pan, los inspectores del puerto. En más de un aspecto, hay una cierta regulación de la actividad económica.

En suma, las relaciones cambiarias resultan, hasta cierto punto y en cierto modo, controlables y justiciables por instancias públicas (es decir, gubernativas, políticas).

La justicia cambiaria, pues, estriba en la reciprocidad proporcional, que es una propiedad, una exigencia, del “correcto” funcionamiento de las relaciones cambiarias. Es una justicia mercantil, no totalmente desligada de la política.

III.4.20 La justicia política

De las justicias examinadas (la distributiva, la correctiva y la cambiaria) vale decir que son formas de justicia política. Las tres, en efecto, mantienen ligazones más o menos estrechas con el ordenamiento (y funcionamiento) jurídico-político y tienen como ámbito, si no siempre exclusivo cuando menos privilegiado, la comunidad política. Otro tanto acontece con la virtud de la justicia: sea la justicia total, sea la justicia parcial. Todas ellas caben, pues, dentro de la justicia política, ampliamente entendida. Ahora bien, esta conoce además una forma específica: es decir, es otra cosa, distinta del continente y del conjunto de las demás justicias.

La "justicia política (tò politikòn díkaion)" (1134a26) es presentada, en el cap. 6, como aquella que "existe (éstin) entre compañeros de vida —o sea, aquellos que llevan una vida común— (epì koinonôn) para tener autarquía (pròs tò eînai autárkeian), libres (eleuthéron) e iguales (kaì íson) ora proporcionalmente (è kat' analogían) ora cuantitativamente (è kat' arithmón)" (1134a26-28). A pesar de la vaguedad de esta indicación, queda patente que su ámbito es la comunidad política, más exactamente, las relaciones entre los ciudadanos. En otras palabras, la justicia política se da entre ciudadanos. Ahora bien, no está claro si aquella se encuentra, indiferenciadamente, en todas o, específicamente, solo en alguna de las relaciones ciudadanas. El estagirita parece contemplar ambas posibilidades, refiriendo esta justicia primero, en general, al espacio genérico de la ciudadanía y después, en particular, a la esfera concreta de la gobernación. En verdad, Aristóteles solo deja caer unas pocas indicaciones: unas, relativas a la condición de ciudadano y la existencia de la justicia; otras, relativas a la función del gobernante y el uso del gobierno.

De entrada, Aristóteles señala que, propiamente hablando, solo hay justicia (tò díkaion) e injusticia (adikía) si hay ley: "para aquellos (hoîs) entre los cuales (pròs autoús) hay alguna ley (nómos)" (1134a30-31). Aún más, esta circunstancia se liga expresamente a la (existencia de la) institución judicial: "la justicia (he díke)", a la cual compete efectuar "el discernimiento (krísis) de lo justo (toû dikaíou) y de lo injusto (kaì toû adíkou)" (1134a31-32).

En otras partes de la *Étc.Nic.* se insiste en la misma idea: en ese sentido, se afirma

que hay justicia, en VIII/9, entre los que "participan de alguna comunidad (koinonoûsin)" (1159b29) y, en VIII/11, entre los que "participan (koinonêsai) de alguna ley (nómou) o convenio (kaì synthékes)" (1161b6-7). Y tal acontece, como en esas mismas páginas se indica, paradigmática y preeminentemente en la comunidad política. Obviamente, esto afecta a toda (y cualquier) justicia, que tendrá que ser, por tanto, política. Todas ellas integran, en consecuencia, la justicia política, ampliamente entendida.

Ahora bien, esta remisión de la justicia a la legalidad y la judicatura no significa que lo justo se identifique con los preceptos de las leyes y/o los dictámenes de los jueces. El derecho (la legislación, los tribunales) sirve de cimiento y/o horizonte —a veces, muy lejanos— de cualquier justicia. Funcionan como una garantía —mejor que cualquier otra— de que habrá justicia. "Por eso (diò) no permitimos (ouk eômen) que rija (árkhein) un ser humano (ánthropon), sino la razón (allà tòn lógon), porque (hóti) aquel lo hace (toûto poieî) para sí mismo (heautô,) y se convierte (kaì gínetai) en un tirano (týrannos)" (1134a35-b1).

Por otra parte, ahondando en el asunto en V/6, Aristóteles singulariza de entre los ciudadanos una figura: "el gobernante (ho árkhon)", de quien dice que "es —o sea, debe ser— el guardián de la justicia (phýlax toû dikaíou)" (1134b1). Consiguientemente, en la posibilidad de ser justo o de cometer injusticia en la gobernación —cosa que aquí solo se apunta— consistiría la justicia política en sentido estricto. Exactamente, esta atendería a las relaciones entre gobernantes y gobernados. Esto mismo cabría colegir también de una última indicación: tras recordar que la justicia política es según ley, nuestro autor aclara que hay naturalmente esta (y consiguientemente, añadimos nosotros, aquella) entre los que existe "igualdad (isótes) para gobernar (toû árkhein) y ser gobernados (kaì árkhesthai)" (1134b15). La gobernación es pues, a nuestro entender, el ámbito de la justicia política en sentido estricto. Esta, tal como se expone después en VIII/11, toma maneras —posee formas— diferentes según los diversos regímenes políticos.

Esta justicia, en VIII/10, permite distinguir entre los "regímenes (politeîai)" (1160a31) y sus "desviaciones (parekbáseis)" (1160a30), según el gobierno sea ejercido, en las últimas, mirando para "el propio interés (tò hautô, symphéron)" (1160b2) de los gobernantes o, en los primeros, atendiendo "al provecho (tà ophélima)" (1160b5) de los "gobernados (toîs d' arkhoménois)" (1160b5-6). En concreto los regímenes son: realeza, aristocracia y timocracia, esta última también denominada aquí, como en la *Pol.*, república.

Por otro lado, las desviaciones, “una especie de corrupciones de ellos (hoîon phthoraì toúton)” (1160a31), son: tiranía, oligarquía y democracia. Volveremos sobre estos asuntos, con mayor extensión y profundidad.

Por último, a semejanza de la justicia política, entendida estrictamente, vale hablar aún de otras justicias. Así, en V/6, Aristóteles alude a la “justicia señorial o del amo (tò dè despotikòn díkaion)” (1134b8), a la “justicia paternal o del padre (tò patrikòn)” (1134b9), y a la “justicia doméstica o de la casa (tò oikonomikòn díkaion)” (1134b17). Las justicias “señorial” (del amo con sus propiedades) y “paternal” (del padre con sus hijos) parece descartarlas, como formas de justicia e injusticia para con uno mismo: “no hay (ouk éstin) injusticia (adikía) con uno mismo (pròs autón): no hay por tanto (oud’ ára) ni injusticia (ádikon) ni justicia (oudè díkaion) política (tò politikón)” (1134b12-13). No piensa lo mismo de la justicia doméstica (esposo-esposa): “por eso (diò) —porque entre el hombre y la mujer hay ley y entre ellos existe igualdad para gobernar y ser gobernados— la justicia (díkaion) se refiere (esti) más (mâllon) a la mujer (pròs gynaiká) que a los hijos (è pròs tékna) y a las propiedades (kaì ktémata)” (1134b15-16).

Aquí casi solo son mencionadas esas justicias. No se versa sobre ellas hasta tratar la llamada en VIII/9 “comunidad política (he politikè koinonía)” (1160a10-11). En concreto, en VIII/10-11, al hilo de los regímenes y sus desviaciones, se habla de la justicia (y la amistad) en esas otras “comunidades” (a saber, las domésticas).

III.4.21 La justicia natural y la justicia legal

Dentro “de la justicia política (toû dè politikoû dikaíou)” (1134b18), Aristóteles distingue en el cap. 7 entre:

1) “la natural (tò mèn physikón)” (1134b18), i.e., lo que es justo “por naturaleza (tò mèn phýsei)” (1134b30);

2) y “la legal (tò dè nomikón)” (1134b18), i.e., lo que es justo “no por naturaleza (tò d’ ou phýsei)” (1134b30) sino “por alguna disposición (táxei)” (1135a10).

Antes de nada, es importante subrayar que esta es una diferenciación establecida

"dentro" de la justicia política[728]: la natural y la legal[729] son clases de justicia política.

La justicia política no puede ser reducida a aquella que aparentemente la constituye: la legal[730]. Esta es, en efecto, la más (muchas veces, la única) visible: vigente en todas partes, con múltiples y divergentes formulaciones según los regímenes. Por eso, "algunos creen (dokeî d' heníois) que todo —lo justo— (pánta) es (eînai) de esta clase (toiaûta)" (1134b24-25)... ya que "constatan (horôsin) que las cosas justas —lo justo, la justicia— (tà dè díkaia) varían (kinoúmena)" (1134b27).

La variabilidad inherente a lo justo y lo injusto no deja percibir bien aquella otra: la justicia natural, "la (tò) que tiene (ékhon) la misma (tèn autèn) fuerza (dýnamin) en todas partes (pantakhoû), independientemente de que (kaì ou) lo parezca (tô, dokeîn) o no (è mé)" (1134b19-20). Ahora bien, tampoco esta —la natural—tiene siempre, en concreto y en la práctica, la "misma" fuerza, ni conoce tampoco idénticas formulaciones.

Ambas justicias "son variables o mutables (ampho kinetà homoíos)" (1134b32). Ciertamente, lo es sobre todo, en mayor medida y de un lado a otro, lo justo estrictamente legal por ser "meramente convencional (katà synthéken)" (1134b35): aquello se considera justo o injusto simplemente por estar así establecido "por una disposición (táxei)" (1135a10). Aristóteles ofrece varios ejemplos: el precio de un rescate, que se deba sacrificar un animal y no otro,... en general los decretos[731]. Por comparación, cabría hablar de lo justo no-estrictamente legal, es decir, aquello contemplado, aunque sea de modo vario, en general por las legislaciones. En otras palabras, en el derecho positivo encontramos, además de disposiciones puramente convencionales y exclusivas de cada

---

[728] Hamburger ve, aquí, una muestra del paso y evolución del enfoque y posición del estagirita, de la *Gran Ética* a la *Étc.Nic.*(Hamburger 1971: 63). Vid. "Natural Justice in *Magna Moralia* I.33 and *Nicomachean Ethics* V.7" (Miller 1991: 285-289).

[729] El tema ("Il diritto naturale") es desarrollado por Zanetti (1993: 45-81).

[730] Aristóteles "seems to mean that certain features of a constitution and legal system are based on nature, whereas others are due simply to human contrivance" (Miller 1995: 75).

[731] "La justicia legal puede ejemplificarse en lo que modernamente se denominan reglas de coordinación, como las que regulan las formas de adquisición de la propiedad, los plazos para la reclamación, los sistemas procesales o la dirección de circulación de los vehículos" (Ruiz Miguel 2002: 38).

ordenamiento, otras disposiciones (también asimismo convencionales mas) constantes, con formulaciones más o menos cambiantes, en la generalidad de los ordenamientos. Pensemos, por ejemplo, en las prohibiciones del homicidio.

Aunque Aristóteles, aquí en el cap. 7, no establece dentro de lo justo legal esta diferenciación entre lo "estrictamente" y lo "no-estrictamente" legal, en nuestra opinión es posible sobreentender esta especificación luego en el cap. 9 cuando afirma —después de haber diferenciado "la justicia legal (tò nomikòn díkaion) de la primaria (kaì tò prôton)" (1136b34)— que aquello de lo que las leyes hablan "no es lo justo (tà díkaia) sino por accidente (katà symbebekós)" (1137a12). A tenor de eso, está claro que las leyes, a veces y en parte, contienen lo justo natural. A veces y en parte: inclusive, muchas veces y en gran parte. Denominamos justo no-estrictamente legal a esas confluencias: lo justo natural legalizado, recogido en las leyes. Por supuesto, esto —lo vigente en general en los diferentes regímenes—, aunque en menor medida que lo estrictamente legal, es asimismo variable.

Finalmente, lo justo natural lo sería con independencia de hallarse reflejado o recogido en las leyes. Según se apunta en el cap. 7, debería ser relativamente lo mismo en todas las partes. El estagirita se muestra muy contundente. "Las cosas justas (díkaia) no naturales (tà mè physikà) sino humanas (all' anthrópina) no son las mismas (ou tautà) en todas partes (pantakhoû)" (1135a3-4). Por tanto, en sentido contrario, las cosas justas por naturaleza serán, más o menos, las mismas[732]. Sin embargo, no dice cuáles son esas cosas, cómo podemos reconocerlas,... En ese sentido y a título de ejemplo, con respecto a los regímenes, afirma que "solo uno (mía mónon) es por naturaleza (katà phýsin) el mejor (he aríste) en todas partes (pantakhoû)" (1135a5). Pero no dice más: ni cuál, ni cómo, ni por qué, etc.

Ni en este capítulo, V/7, ni en otro de la *Étc.Nic.*, se precisa su concepto o indica su contenido. Lo que sí se apunta es que lo justo natural pertenece a la justicia no-escrita[733].

---

[732] El filósofo no pone ningún ejemplo, pero sí una analogía: "la mano derecha (he dexià) es por naturaleza (phýsei) más fuerte (kreítton), pero es posible (kaítoi endékhetai) que todos (pántas) lleguen a ser (genésthai) ambidiestros (amphidexíous)" (1134a33-35). Vid. "An Analogue to Natural Justice in Aristotle's Biology" (Miller 1991: 289-292).

[733] "On peut dire avec P. Aubenque que le juste naturel exprime la communicabilité ou la "convertibilité" de tous les droits positifs, convertibilité qui ne se découvre pas en faisant abstraction des différences, mais au sein de ces dernières" (Vergnières 1995: 208-

Tal vale colegir de la división de “la justicia (tò díkaion)”, señalada en VIII/13, en dos clases: “la no-escrita (tò mèn ágraphon) y la legal (tò dè katà nómon)” (1162b21-22).

En la *Ret.*, el filósofo aborda la cuestión con mayor extensión y detalle[734]. Sin embargo, los términos generales son similares: habla primero (y sobre todo) de ley particular y ley común, pero después, al precisar la definición de esta última, la asocia e identifica con lo justo por naturaleza.

En I/10, distingue dos leyes: “la particular (ho mèn ídios)” y “la común (ho dè koinós)” (1368b8). La particular es aquella “escrita (gegramménon) según la cual (kath’ ón) se gobierna (politeúntai) (1368b9); y la común, “aquellas no escritas (hósa ágrapha) que parece (dokeî) que son reconocidas (homologeîsthai) por todos (parà pâsin)” (1368b9-10).

Que sean, o no, escritas no resulta, a la postre, un rasgo diferenciador. Lo verdaderamente llamativo es el carácter plural y heteróclito de la común: “cuantas cosas no escritas (hósa ágrapha)”(1368b9-10). Y el hecho de que “parezcan estar admitidas en todas partes (parà pâsin homologeîsthaidokeî)” (1368b10). Semejante afirmación suena a juicio contra-fáctico: si hay tales cosas,... no lo parecen. Quizá habría que decir que “podrían” ser reconocidas por todos, o estar admitidas en todas partes. Lo que nos llevaría a la ley moral o, mejor dicho por su carácter plural y heteróclito, a las normas morales, en fin, al ámbito de la moralidad. A ello apunta el filósofo un poco más adelante.

En I/13, amplía los conceptos de una y otra ley, asimilando la común a lo justo por naturaleza.

Por una parte, es ley particular aquella “que unos han fijado —definido, establecido— para sí mismos (tòn hekástois horisménon pròs autoús), ora no escrita (tòn mèn ágraphon) ora escrita (tòn dè gegramménon)” (1373b5-6). En suma, el derecho positivo: las normas (incluyendo costumbres y convenciones) dadas por una comunidad o colectividad para ser aplicadas a ella misma y por ella misma, a través de procedimientos y por órganos varios.

Por otra parte, “ley común (koinòn dè) es la conforme a la naturaleza (tòn katà phýsin)” (1373b6). La formulación resulta enigmática. No se trata de una ley de la

209).

[734] “The Natural Law and *Rhetoric* I” (Miller 1991: 282-285).

naturaleza, que exista en ella, sino de una norma que cabría establecer de conformidad con la naturaleza. En su opinión, “existe (esti) algo (ti) que adivinan (hó manteúontaí) todos (pántes) —que es— por naturaleza (phýsei) común (koinòn) justo e injusto (díkaion kaì ádikon), aunque (kàn) no haya entre unos y otros (pròs allélous) ninguna comunidad (medemía koinonía) o ningún acuerdo (è medè synthéke)” (1373b7-9). En definitiva, lo justo natural es algo adivinable, o sea, intuible, que obliga —vincula— en la soledad de la conciencia,... mientras su argumentación posible no progresa entre los otros y llega a producirse un acuerdo, una comunidad entre unos y otros.

Estaríamos pues en el ámbito de la opinión y el juicio morales. Que no siempre proceden de la conciencia personal, sino que uno puede tomar materiales diversos del acervo cultural —por ejemplo, de la literatura y de la filosofía— y convertirlos en supuestos y argumentos morales. En concreto, Aristóteles pone dos ejemplos: uno literario, Antígona; y otro filosófico, Empédocles. Con ellos, refiere dos normas morales: con Antígona, la obligación de enterrar a los muertos (1373b10-11); de Empédocles, la prohibición de matar seres vivos (1373b14-16). La primera, enterrar a los muertos, puede entenderse también como una norma jurídica, una costumbre. La segunda, no matar seres vivos, constituye inequívocamente un *desideratum* moral.

Aristóteles no precisa mucho más lo justo natural: indica además algunos principios jurídicos, éticos y políticos. En síntesis, la ley común contendría, fundamentalmente, normas morales... a veces, solo hipotéticas o posibles. De todas maneras, en I/15, la considera alegable en juicio, aunque solo sea de modo excepcional. En su perspectiva, pues, el derecho no constituye un sistema cerrado (sobre sí mismo), sino abierto a la ética y la política.

III.4.22 La autonomía de la virtud y de los cánones de la justicia

En los siete primeros capítulos del libro V, el estagirita presenta, y caracteriza esquemáticamente, las formas de la justicia: la virtud, total o parcial, y los diferentes cánones. Contempla, fundamentalmente, el aspecto normativo: refiere la virtud de la justicia a la legalidad, formula reglas en el caso de las justicias distributiva, correctiva y cambiaria. En todas ellas, así como en la justicia política y en la justicia natural, tiene un

papel relevante el ordenamiento jurídico.

En los caps. 8 y 9, en cambio, la indagación aristotélica gira en torno a las acciones, las justas y las injustas, insistiendo sobre todo en estas últimas. Ambas son caracterizadas por su voluntariedad, a cuya luz son después examinadas.

Así, según se indica en el cap. 8, el carácter voluntario permite hablar "de acto injusto (adíkema) y de acto justo (dikaioprágema)" (1135a19-20). Y, en la conducta voluntaria, la existencia de intención (propiamente, de una elección procedente de una deliberación) permite decir que alguien es injusto (ádikos) y justo (díkaios). En el cap. 9, diferenciando entre "hacer cosas injustas (tò tádika práttein) y tratar injustamente (tô, adikeîn)" (1136a28), se enfoca la relación interpersonal establecida en la comisión de injusticia, siendo entonces examinada la voluntariedad en la interrelación de los sujetos y, asimismo, en el sujeto pasivo, con sus consecuencias para establecer (y atribuir) la injusticia. Algunas de estas cuestiones vuelven a salir en el cap. 11, a propósito de la injusticia para con uno mismo.

Lo interesante de estas disquisiciones es que muestran la parte de la subjetividad y el papel del individuo en la determinación (en la realización y hasta en la definición) de la justicia. El sujeto no debe limitarse a efectuar —como agente voluntario— lo que la legislación *qua* justicia prescribe, sino que, más allá y antes de esa referencia tutelar, debe esforzarse para conocer —por sí mismo— y establecer —por medio de su acción— qué es lo justo. Tal necesidad se destaca en el cap. 9: pues, frente a lo que "los seres humanos (hoi d' ánthropoi)" (1137a4-5) creen —a saber, "que para conocer (tò gnônai) lo justo y lo injusto (tà díkaia kaì tà ádika) no es preciso ser sabio (sophòn eînai)" (1137a10-11)—, Aristóteles apunta que "aquello de que las leyes (perì hôn hoi nómoi) hablan (légousin)" no es "lo justo (tà díkaia) sino por accidente (all' è katà symbebekós)" (1137a11-12). Lo justo podrá, pues, coincidir o no coincidir con lo legal. Mas, en cualquier caso, queda abierta la tarea humana —que comienza en el individuo— de la búsqueda y realización de la justicia, desde la práctica de la virtud hasta la (re)definición de los cánones reglamentariamente propuestos.

Por tanto, cabe hablar de la justicia, sea de la virtud sea de los cánones, al margen o por fuera de lo legal. En general, puede decirse —recogiendo lo que se concluye en el cap. 9— que "lo justo (tà díkaia) se da (ésti dê) entre aquellos (en toútois) que participan

(hoîs métesti) de las cosas en sí buenas (tôn haplôs agathôn) y que de ellas (en taútois) pueden tener (ékhousi) exceso (d' hyperbolèn) o defecto (kaì élleipsin)" (1137a26-27). Consistiendo, por otra parte, la injusticia (adikeîn) —según se apunta en el cap. 8— en obrar "contra la proporción (parà tò análogon) o contra la igualdad (parà tò íson)" (1136a3). Ambas indicaciones permiten completar —iluminándola— la conclusión y síntesis enunciadas antes en el cap. 5, donde se dice que "la justicia (dikaiosýne) es aquella virtud por la que (kath' hèn) el justo (ho díkaios) practica (praktikós) deliberadamente —intencionadamente— (katà proaíresin) lo justo (toû dikaíou)" (1134a1-2). Como las demás virtudes, aunque no de la misma manera, la justicia es un término medio (mesótes tís) entre dos extremos, ambos característicos de la injusticia. Así, "la acción justa (he dikaiopragía) es (estì) un término medio (méson) entre cometer injusticia (toû adikeîn) y padecer injusticia (kaì ádikeîsthai): lo primero (tò mèn) es (éstin) tener más (pléon ékhein), lo segundo (tò d') es tener menos (élattón)" (1133b31-33).

Ahora bien, esta formulación general no permite prescindir de la ligazón de la justicia con el ordenamiento jurídico. A nuestro entender, este constituye siempre en Aristóteles el fundamento y/o el horizonte de cualquier posible práctica de esa virtud y de cualquier posible definición y aplicación de esos cánones. Que por supuesto tienen, como acabamos de constatar, su autonomía.

III.4.23 Injusticia (y justicia), voluntariedad e involuntariedad

En el cap. 8, el estagirita introduce la cuestión de la voluntariedad y la involuntariedad en la justicia y, sobre todo, en la injusticia. El asunto tiene significación ética y jurídica, pues afecta a la calificación del acto y del sujeto. Esta nueva cala prolonga y complementa, en lo que toca a la voluntariedad e involuntariedad, las reflexiones vertidas en la *Ret.* acerca de la injusticia (I/10) y el delito (I/13)[735].

En su opinión, "se comete injusticia (adikeî mèn) y se obra con justicia (kaì dikaioprageî) cuando (hótan) uno (tis) hace (prátte,) esto (autà) —algo "justo (dikaíon) o injusto (kaì adíkon)" (1135a15-16)— voluntariamente (hekón)" (1135a16-17). En otro caso, "cuando (hótan d') se actúa involuntariamente (ákon)" (1135a17), el acto realizado

[735] Vid. III.1.15 y III.1.20.

podrá ser justo o injusto "por accidente (katà symbebekós)" (1135a18). En otras palabras, tal acción toma —tiene— una forma (de justicia o injusticia) ajena o extraña a la intención del sujeto agente.

En suma, "la injusticia (adíkema dè) y la acción justa (kaì dikaioprágema) se definen (hóristai) por lo voluntario (tô, hekousío,) y lo involuntario (kaì akousío,)" (1135a19-20). Exactamente, la voluntariedad permite calificar un acto como injusticia (o como acción justa): "de tal modo que (hóst'), si no (àn mè) se le añade (prosê,) la voluntariedad (tò hekoúsion), será (éstai) algo injusto (ti ádikon mèn) pero de ningún modo una injusticia (adíkema d' oúpo)" (1135a22-23). Consiguientemente, en la medida en que hay voluntariedad, el acto es censurable (o loable): "cuando (hótan gàr) sea (ê,) voluntario (hekoúsion), se censura (pségetai)" (1135a20-21). O sea, no solo se le imputa a un sujeto, sino que se le exige responsabilidad (moral y/o jurídica).

En este punto, Aristóteles recuerda y retoma su doctrina sobre la voluntariedad y la involuntariedad en las acciones, desarrollada en el libro III, que ahora aplica a la injusticia y la justicia. Dice:

1) "llamo (légo d') voluntario (hekoúsion mèn)", por una parte, "a lo que (hó) uno (tis) hace (àn prátte,) estando en su poder hacerlo (tôn eph' autô, ónton), sabiendo (eidòs) y no ignorando (kaì mè agnoôn) ni a quién (méte hòn) ni con qué (méte ô,) ni tampoco para qué (méte oû héneka)" (1135a23-25);

2) por otra parte, "lo que se ignora (tò dè agnooúmenon), o no se ignora (è mè agnooúmenon mèn) pero no depende de uno (mè ep' autô, d' ón), o se hace por fuerza (è bía,), es involuntario (akoúsion)" (1135a32-33).

Aunque no sea todavía claramente perceptible (como lo será un poco más abajo), el estagirita amplía su campo de lo involuntario, introduciendo un nuevo supuesto de involuntariedad: "lo que no depende de uno" y "no se hace por fuerza", en suma, lo accidental o fortuito. Más adelante lo denomina "el infortunio".

Reitera, por otra parte, la no identificación entre voluntariedad y elección: "de los actos voluntarios (tôn dè hekousíon), realizamos (práttomen) unos eligiéndolos (tà mèn proelómenoi) y otros sin elegirlos (tà d' ou proelómenoi): eligiéndolos (proelómenoi mèn), cuantos (hósa) hemos deliberado antes (probouleusámenoi); sin elegirlos (aproraíreta dè), cuantos (hós') no deliberamos antes (aproboúleuta)" (1135b9-11). La deliberación marca

la diferencia, pero dentro de la voluntariedad. El acto sigue siendo voluntario, pero en función de la elección (si la hubo o no) podemos decir (o no) que el sujeto es justo o injusto.

Lo que está en juego, en principio, es esa calificación moral, si el agente es virtuoso o, al contrario, vicioso. En principio,... porque, por vía de consecuencia, esa apreciación acerca del sujeto puede tener efectos jurídicos. De todas maneras, más importante es tener en cuenta que una acción "moralmente no valiosa" puede ser, en términos jurídicos, perfectamente válida. A este respecto, el filósofo, hablando de lo justo por accidente, pone un ejemplo sumamente ilustrativo: restituir un depósito "involuntariamente (ákon) y por miedo (kaì dià phóbon)" (1135b5). Conducta legalmente inobjetable.

Una última matización: lo voluntario es censurable, según dijimos,... mas no todo lo involuntario está libre de censura. En su opinión, "de las acciones involuntarias (tôn d' akousíon), unas (tà mèn) son (esti) perdonables (syggnomonikà) y otras (tà d') no (ou syggnomoniká)" (1136a5-6). Como ya había advertido con relación a las acciones, son perdonables aquellos actos —yerros— que se realizan "no solo (mè mónon) con ignorancia (agnooûntes) sino también (allà kaì) por ignorancia (di' ágnoian)" (1136a6-7). Cuando hay alguna responsabilidad por la ignorancia —incluso y en concreto, cuando esta es "por una pasión (dià páthos) ni natural (méte physikòn) ni humana (mét' anthrópinon)" (1136a8-9)—, esos actos "no son perdonables (ou syggnomoniká)" (1136a9). Por ejemplo, según el estagirita, la ignorancia debida a la embriaguez.

Se sobreentiende, aunque el filósofo no dice nada aquí, que las acciones forzadas y los actos fortuitos están libres de censura. Parece claro, además, en su clasificación de los daños.

Según él, "son tres (triôn dè ousôn) los daños (blabôn) en las relaciones (tôn en taîs koinoníais)" (1135b12):

1) las equivocaciones, de dos tipos, que pueden combinarse:

1) por haber ignorancia: "los daños (tà mèn) hechos con ignorancia (met' agnoías) son (estin) equivocaciones (hamartématá)" (1135b12-13);

2) por no haber malicia: "cuando (hótan dè) el daño se produce de modo no imprevisible (mè paralógos) pero sin malicia (áneu dè kakías) es una equivocación (hamártema)" (1135b18-19);

2) los infortunios: “cuando (hótan mèn) el daño (he blábe) se produce (génetai) de modo imprevisible (paralógos) es un infortunio (atýkhema)” (1135b17-18);

3) las injusticias, también de dos tipos:

1) “cuando (hótan dè) se obra a sabiendas (eidòs mèn) pero sin deliberación (mè probouleúsas dé) es injusticia (adíkema)” (1135b20-21), por ejemplo, cuando se actúa “por ira (dià thymòn) o por otras pasiones (kaì álla páthe)”... que sean “inevitables (anagkaîa) o naturales (è physikà) en los seres humanos (toîs anthrópois)” (1135b21-22);

2) “cuando (eàn dè) se daña (blápse,) con intención (ek proairéseos)” (1136a1), es decir, habiendo una decisión y una deliberación previas.

Aristóteles realiza estas distinciones[736] pensando en términos éticos (y teniendo en perspectiva la calificación moral del agente: justo —virtuoso— o no), pero también jurídicos (y teniendo en perspectiva la calificación legal-judicial del acto: injusticia —delito— o no).

Así, dice, en general, que alguien es injusto “siempre (hótan) que sea —obre, actúe— (ê,) contra la proporción (parà tò análogon) o contra la igualdad (è parà tò íson)” (1136a2-3). Y en esa actuación tiene que haber voluntariedad y además elección. Si tal acontece, ese sujeto será injusto, una persona viciosa. Que sea vicioso, o no, puede tener consecuencias jurídicas. El hecho de que haya intención en el acto las tiene.

Y, asimismo, refiere esas distinciones a lo que sucede en sede judicial,... pues son los tribunales los que han de decidir si la equivocación (pone ejemplos de lesiones) y si la injusticia (pone como ejemplo la no deliberada) lo es, o no, y en qué medida. Así, de la acción por ira dice que “se discute (amphisbeteîtai) no (oudè) si ocurrió (perì toû genésthai) o no (è mè), sino (allà) sobre su justicia (perì toû dikaíou)” (1135b28-29). Y también se refiere a los pleitos sobre contratos en que hay malicia por alguna de las partes. En este

---

[736] Un ejemplo entre la injusticia y el infortunio: “Sorabji apunta que, a la luz de *Edipo rey* 807, el parricidio de Edipo podría corresponder a la descripción aristotélica del tipo de acción “injusta” (*adíkema*), la cual involucra cierta conciencia de parte del agente que actúa, aunque no mediante deliberación previa; ya que se menciona ahí que Edipo mata a Layo ignorando que es su padre, a causa de la ira (*di' orges*). El autor sostiene, asimismo, que el parricidio de Edipo podría ser visto como una “desgracia” (*atýchema*), es decir, un daño producido contrariamente a una razonable previsión” (Trueba 2004: 106). En nota (n. 16), la autora añade: “Para Sorabji es evidente que el caso de Edipo no corresponde a una falta de razonable previsión ni entraña negligencia y, por tanto, no es un caso de *hamártema* sino de *atýchema*”.

caso, puede negarse (y discutirse) ya el hecho: si hubo, o no, contrato.

III.4.24 Injusticia pasiva y contra uno mismo

En el cap. 9, prosigue el examen de la voluntariedad en la injusticia, mas centrándose ahora en el sujeto pasivo[737]: aquel que padece la injusticia. Aristóteles liga esta cuestión a la injusticia contra uno mismo, que aborda en el cap. 11 (y que se relaciona con la clasificación de los delitos, divididos en "contra particulares" y "contra la comunidad", establecida en la *Ret.*, en I/13).

Al comienzo del cap. 9, se pregunta: "¿verdaderamente (alethôs) es posible (éstin) padecer una injusticia (adikeîsthai) voluntariamente (hekónta)?" (1136a15). La pregunta —¿cabe sufrir injusticia voluntariamente?— surge porque sí es posible beneficiarse involuntariamente de la justicia: "pues algunos (hénioi gàr) son tratados justamente (dikaioûntai) no queriéndolo —o sin quererlo— (oukh hekóntes)" (1136a23).

Lo normal, según el filósofo, es que el sujeto pasivo de la justicia —el beneficiario de una acción justa— lo sea voluntariamente, pero también, a veces, se hace justicia contra la voluntad o, sobre todo, sin la voluntad de los beneficiarios. El que realiza un acto justo no necesita del concurso de la voluntad de los receptores de su actuación para practicar la justicia y que esta se torne efectiva. ¿Qué pasa con la injusticia: padecerla es siempre involuntario? Y—añadimos nosotros— si la víctima consiente, ¿desaparece entonces la injusticia? Esta segunda cuestión no la plantea el estagirita, pero está latente —a veces, claramente implícita— en sus cavilaciones.

La solución aristotélica es contundente, pero resulta poco convincente. Parte de una distinción: "no (ou) es lo mismo (tautòn) hacer algo injusto (tò tádika práttein) que cometer una injusticia (tò, adikeîn), ni (oudè) padecer algo injusto (tò ádika páskhein) que recibir una injusticia (tô, adikeîsthai)" (1136a28-29). La diferencia radicará —como ya sabemos de "hacer algo justo" y "cometer una injusticia"— en la necesaria involuntariedad del sujeto paciente de la injusticia. No se trata de una deducción lógica: el estagirita pone un caso práctico y de él obtiene la conclusión.

Para que haya injusticia, primero, tiene que haber alguien que la cometa: "pues es

---

[737] "Passive Wrong" (Hamburger 1971: 78-82).

imposible (adýnaton gàr) ser objeto de injusticia (adikeîsthai) si otro no comete una injusticia (mè̲ adikoûntos), o ser objeto de justicia (è̲ dikaioûsthai) si otro no realiza un acto justo (mè̲ dikaiopragoûntos)" (1136a30-31). El sujeto activo, sin duda, obra voluntariamente... pero podría darse el caso de que el sujeto paciente consintiese, que admitiese voluntariamente la injusticia. Aristóteles contempla un supuesto: el incontinente.

En efecto, "uno (tis) puede (àn) por incontinencia (di' akrasían) dejarse hacer daño (bláptoito) por otro (hyp' állou) voluntariamente (hekò̲n)", con lo que la injusticia sería voluntaria (1136b1-2). En este punto, el estagirita recupera la distinción de partida: "sin duda (mèn oun) uno (tis) puede recibir un daño (bláptetai) y sufrir algo injusto (kaì tádika páskhein) voluntariamente (hekò̲n, pero nadie (d' oudeìs) es objeto de injusticia (adikeîtai) voluntariamente (hekó̲n), porque nadie (oudeìs gàr) lo quiere (boúletai), ni el incontinente (oud' ho akraté̲s), sino que (allà) obra (práttei) contra su voluntad (parà tè̲n boúle̲sin)" (1136b5-7). Ciertamente, así sucede en el caso del incontinente, pues este no es capaz de poner en práctica lo que decide, de hacer lo que considera bueno y acaba haciendo lo contrario, lo que no quiere[738]. En consecuencia, padece la injusticia involuntariamente.

De todo ello, concluye: "respecto a padecer injusticia (perì mèn toû adikeîsthai), pues, (oûn) está claro (dê̲lon) que no es voluntario (hóti oukh hekoúsion)" (1136b13-14). Con esto parece decir que no admite la voluntariedad del sujeto paciente en la injusticia. Pero esa conclusión también parece implicar otra cosa: que la voluntariedad de la víctima elimina la injusticia. De hecho, el filósofo así lo plantea en dos supuestos, uno de justicia cambiaria y otro de justicia distributiva. De todas maneras, en ambos casos se trata de injusticias con relación a uno mismo.

En primer lugar, pone el ejemplo de un cambio cuyo balance —lo que Glauco da a Diomedes y lo que recibe de este— resulta enormemente desventajoso. En su opinión, "el que da de lo que es suyo (ho dè tà autoû didoús)" (1136b9), como hace Glauco, "no padece injusticia (ouk adikeîtai), porque (gàr) depende (esti) de él (ep' autô̲,) dar (tò didónai), pero padecer injusticia (tò d' adikeîsthai) no (ouk) depende de él (ep' autô̲,), sino

---

[738] "For Aristotle too there is, in a sense, a single practical standard (*viz. eudaimonia*); but it is a standard to which agents often do no refer when judging and acting, and when the connection between one's happiness and one's present situation is not made it is possible for one who forms correct judgement of the best to act akratically against it" (Mele 1999: 201).

que (allà) es necesario (deî) que haya (hypárkhein) otro que cometa la injusticia (tòn adikoûnta)" (1136b11-13).

Como puede apreciarse, el estagirita entiende el supuesto como un caso de injusticia con uno mismo. Ahora bien, al haber voluntariedad, entonces no hay injusticia. En esta reducción pueda apreciarse, además, como el filósofo atribuye toda la responsabilidad del acto al sujeto agente.

De modo semejante procede, en segundo lugar, con la justicia distributiva. Su punto de partida es "cuál de los dos (póterón pot') comete injusticia (adikeî): el que asignó (ho neímas) de más (tò pléon) contra los méritos —por encima de lo merecido— (parà tèn axían) o (è) el que tiene —recibe— (ho ékhon) más por encima de lo merecido" (1136b15-16).

De nuevo lo plantea y resuelve como una injusticia contra uno mismo. Pero añade otra consideración. Que el que se otorga a sí mismo menos de lo que le corresponde en una distribución quizá busque otro bien, como "el buen nombre —la buena fama— (dóxes) o (è) simplemente (haplôs) la rectitud —la hermosura, la perfección— (toû kaloû)" (1136b22-23). En cualquier caso, "no sufre (páskhei) nada (oudèn) contra su voluntad (parà tèn autoû boúlesin), de modo que (hóste) no padece injusticia (ouk adikeîtai) por eso (diá ge toûto), sino que (all') a lo sumo (eíper) solo (mónon) se daña (bláptetai)" (1136b24-25).

Para el estagirita, además, "está claro —es manifiesto— (phaneròn dè) que (hóti kaì) comete injusticia (adikeî) el que distribuye (ho diaménon), pero no (all' oukh) siempre (aeí) el que tiene más (ho tò pléon ékhon)" (1136b25-26). De una distribución injusta, responsabiliza pues al que distribuye, salga este beneficiado o perjudicado, y no a quien sale beneficiado —injustamente: con más de lo que le corresponde— en ese reparto. "Pues (gàr), afirma, no (ou) incurre en injusticia (adikeî) aquel (ô,) que tiene en su mano —recibe, acepta— (hypárkhei) algo injusto —lo injusto— (tò ádikon), sino (all') aquel (ô,) que tiene en su mano hacer eso voluntariamente (tò hekónta toûto poieîn)" (1136b27-28). La clave es "el principio de la acción (he arkhè tês práxeos), que (hé) está (estin) en el que distribuye (en tô, dianémonti) y no (all' ouk) en el que recibe (en tô, lambánonti)" (1136b28-29).

En consonancia con todos esos planteamientos, Aristóteles no acepta, en el cap. 11, la injusticia contra uno mismo. En general, no admite esa posibilidad porque la voluntariedad elimina la injusticia y porque, para que esta se produzca, debe haber dos

sujetos, resultando uno de ellos dañado. Si solo hay un sujeto, este no se daña si hace lo que quiere.

Sin embargo, resulta obvio que uno puede dañarse voluntariamente: lesionarse, incluso matarse[739]. Y Aristóteles rechaza y condena el suicidio, como la legislación vigente: "la ley (ho nómos) no autoriza (ou keleúei) a matarse (apoktinnýmai) a sí mismo (heautòn), y lo que (hà dè) no autoriza (mè keleúei) lo prohíbe (apagoreúei)" (1138a7-8). Para el filósofo, no se trata de una injusticia contra uno mismo, sino contra la ciudad: "por eso también (diò kaì) la ciudad (he pólis) lo castiga (zemioî)" (1138a13-14). De hecho, sanciona la tentativa de suicidio con "pérdida de derechos —privación de ciudadanía— (atimía)" (1138a14).

En la *Ret.*, en I/13, se dice que "todos los delitos (apánton dè tôn adikemáton)" serán "unos (tôn mèn ónton) contra la comunidad (pròs tò koinòn) y otros (tôn dè) contra uno o varios (pròs állon kaì pròs állous)" (1373b25-26). El suicidio lo comete uno contra sí mismo, pero es considerado un delito porque se entiende que afecta, antes o más que al sujeto, primordial y sustancialmente a la comunidad. De esto no se seguiría, en nuestra opinión, que para nuestro autor y el derecho heleno, el individuo "pertenece" a la comunidad, en el sentido de que no es propietario de su vida. El castigo apuntado en la *Étc.Nic.* —la "pérdida de derechos o privación de ciudadanía (atimía)" (1138a14)— nos hace pensar en una rescisión o suspensión del contrato social por parte de la ciudad, en respuesta a la decisión de ruptura de dicho contrato —la tentativa de suicidio— por parte del individuo.

III.4.25 La equidad

En el cap. 10, versa Aristóteles[740] "sobre la equidad (perì epieikeías) y lo equitativo (kaì toû epieikoûs)" (1137a31), que constituyen una buena muestra de la autonomía de la justicia, respectivamente, de la virtud (dikaiosýne) y del canon (tò díkaion).

Pues bien, "lo equitativo (tò epieikès)" consiste en "una rectificación (epanórthoma)

---

[739] Vid. Heller 1983: 353-354.

[740] Una exposición general de la "epiekeia" aristotélica, mas con referencia a otros autores (Platón,...) y textos (*Tópicos*, *Gran Ética*,...): D'Agostino 1973: 64-89.

de lo justo legal (nomínou dikaíou)” (1137a12-13). Más exactamente, es “una corrección de la ley (epanórthoma nómou), en la medida en que falla (hê, elleípei) —o sea, resulta incompleta o deviene imperfecta— por su universalidad (dià tò kathólou)” (1137b27). Se trata, pues, de la aplicación y adaptación de la ley a lo práctico, individual y concreto. En este sentido, mejora y supera a una cierta justicia, rígida y errada en la práctica: al contrario, según Aristóteles, “la regla (ho kanôn) de lo indeterminado (toû aorístou) es —debe ser— (estin) también indeterminada (aóristos)” (1137b29-30). Con otras palabras, la ley debe poder adaptarse.

Esa corrección de lo justo legal puede efectuarse por dos vías: la política y la judicial. Aquí, en V/10, solo se menciona la primera, la política; en la *Ret.*, empero, se refiere en detalle la segunda, la judicial. Por vía política, o gubernativa, la ley se corrige —quizá habría que decir, mejor, se completa— por medio de los decretos: “porque (hóti) sobre algunas cosas (perì eníon) es imposible (adýnaton) establecer (thésthai) una ley (nómon), de modo que (hóste) hay necesidad (deî) del decreto (psephísmatos)” (1137b28-29).

En la *Ret.*, en I/13, se presenta lo equitativo (epieikès) como “lo justo más allá —por fuera, al margen— de la ley escrita (tò parà tòn gegramménon nómon díkaion)” (1374a27-28). Con otras palabras, la equidad —lo equitativo— sería una especie de justicia, consistente en la determinación de lo justo más allá de la ley escrita. Se trata en general de un procedimiento contemplado —o, cuando menos, previsible— por el ordenamiento jurídico. Que, por otra parte, por las limitaciones inherentes a cualquier legislación, no puede evitar que dicho supuesto —el recurso a la equidad— se produzca.

En efecto, la necesidad de ir más allá de la ley escrita surge “unas veces con la voluntad (tà mèn hekónton) y otras veces sin la voluntad (tà dè akónton) de los legisladores (tôn nomothetôn): sin su voluntad (akónton mèn) cuando (hótan) algo se les pasa —no lo advierten— (láthe,); con su voluntad (hekónton d’) cuando (hótan) no pueden (mè dýnontai) definir (diorísai), sino que es necesario (all’ anagkaîon) hablar (eipeîn) o en términos universales (mèn è, kathólou) o, si no, (mè è, dé) con alcance general (all’ hos epì tò polý)” (1374a29-32). Los jueces habrán de interpretar la ley, sea para poder aplicarla sea para evitar que una aplicación literal produzca como efecto una injusticia.

En la *Ret.*, el estagirita versa, fundamentalmente, sobre la equidad que podríamos

denominar “judicial”, así como en segundo plano —o como telón de fondo— sobre la equidad “moral” o “ética” (que aparece también en la *Étc.Nic.*: 1138a2-3).

En la práctica judicial, el proceder equitativo atañería a la interpretación y aplicación de la ley escrita, así como a la apreciación —la evaluación y calificación— de los hechos y las personas juzgadas. Sería propio de la equidad: “mirar (skopeîn) no a la ley (mè pròs tòn nómon) sino al legislador (allà pròs tòn nomothéten), y no a la palabra (kaì mè pròs tòn lógon) sino al pensamiento del legislador (allà pròs tèn diánoian toû nomothétou), y no a la acción (kaì mè pròs tèn prâxin) sino a la intención (allà pròs tèn proaíresin), y no a la parte (kaì mè pròs tò méros) sino al todo (allà pròs tò hólon), y no a cómo (medè poîós) alguien es ahora (tis nŷn) sino cómo (allà poîós) ese alguien (tis) era (ên) siempre (aeì) o en general (è hos epì tò polý)” (1374b11-16).

Esas indicaciones persiguen la realización de la equidad en sede judicial. Sin embargo, la búsqueda de la justicia más allá de la legislación escrita puede llevar a soluciones para-judiciales, y dentro del ordenamiento jurídico, como el arbitraje (1374b19-21) en la democracia ateniense (*Const.At.*, 53/2-6)... o, incluso, extra-judiciales, por fuera del ordenamiento jurídico, exclusivamente morales. He ahí el ámbito de la equidad moral o ética.

Sería un error pensar que lo equitativo es siempre preferible a lo justo legal. En la *Étc.Nic.*, en V/10, se indica su carácter excepcional: “por eso (diò) es justo (díkaion mèn esti) y mejor (kaì béltion) que alguna justicia (tinos dikaíou), pero no que la absoluta (ou toû haplôs dè) sino que (allà) el error (toû amartématos) producido por su carácter absoluto (dià tò haplôs)” (1137b24-26).

A esta problemática se alude en la *Pol.*, en el libro III en los caps. 15 y 16, después de haber refrendado la co-soberanía de las leyes (el imperio de la legalidad) y de la masa (la supremacía de la multitud). En III/11, el filósofo apunta que “deben (deî) ser soberanas (eînai kyríous) las leyes (toùs nómous) bien establecidas (keiménous orthos)” (1282b2-3), extendiéndose las competencias de los magistrados solo a allí donde ellas no llegan: “acerca de cuanto (perì hóson) las leyes no pueden (exadynatoûsin hoi nómoi) decir exactamente (légein akribôs), por no ser fácil (dià tò me rá$_{2}$dion eînai) definir totalmente todo (kathólou diorísai perì pánton)” (1282b4-6).

Después, en III/15, nuestro autor precisa: tras examinar si “cuanto (hósa) le es

imposible (mè dynatón) a la ley (tòn nómon) juzgar (krínein) en absoluto (hólos) o —juzgarlo— bien (eû) debe quedar bajo el gobierno (deî árkhein) del mejor (héna tòn áriston) o de todos (pántas)" (1286a24-25), resuelve que "juzga mejor (krínei ámeinon) una multitud (ókhlos pollà) que un individuo cualquiera (heîs hostisoûn)" (1286a30-31). E incluso, en III/16, Aristóteles insiste en que en el ámbito de lo inlegislable es mejor que los que decidan sean "no uno solo (oukh héna mónon) sino muchos (allà polloús)" (1287b24-25). En ambos capítulos, el 15 y el 16, se reafirma asimismo la primacía de las leyes. Pero, para enmendar su imperfección o completar su inacabamiento, se propone el juicio de muchos. En concreto, que decida el pueblo, con su voz y voto, en los órganos en que está presente o representado, ora políticos (la asamblea y, sobre todo, el consejo) ora judiciales (los tribunales). Se apuntan, pues, la vía política (los decretos) y la judicial (las sentencias).

En síntesis, lo equitativo puede darse: por vía de decreto, en la justicia política; por medio de la sentencia, en la justicia judicial; y... análogamente, en cualquier justicia. En aquellos casos, constituye propiamente un mecanismo legal, político y judicial, a veces incluso previsto y constante en la propia legislación.

Además, en la *Étc.Nic.* se habla también de la equidad (epieíkeia), que "es (oûsa) una clase de justicia (dikaiosýne tis)" (1138a3). En V/10, al final, presenta la figura —y define el perfil— del "individuo equitativo (ho epieikès)" (1137b35). En concreto, dice que este es "aquel (ho gàr) que deliberadamente —intencionadamente— (proairetikòs) practica (kaì praktikós) lo equitativo (tôn toioúton)" (1137b35-38a1). Más gráficamente, es "aquel que sabe ceder (all' elattotikós) aun (kaíper) teniendo (ékhon) la ley (tòn nómon) de su parte (boethón)" (1138a2). Y concluye: "este hábito (he héxis aúte) es la equidad (epieíkeia)" (1138a3). Estamos, pues, ante una cualidad personal que posee aquel individuo que es equitativo: un hábito, una virtud[741]. Esta "equidad (epieíkeia)" —como hemos dicho— constituye "una especie de justicia (dikaiosýne tis)" (1138a3).

A este respecto, no está de más señalar que, al comienzo del cap. 10, Aristóteles recuerda que a veces se denomina equitativo a aquel "hombre (ándra)" (1136b35) que es bueno según las otras virtudes.

[741] "La mansuétude du vrai juste" (Tordesillas 1998: 239-250).

III.4.26 La justicia doméstica (o "económica")

Como ya hemos apuntado, en la *Étc.Nic.*, Aristóteles habla aún de la justicia en el libro VIII, con cierta insistencia, al hilo de la amistad, y sobre todo con un cierto detenimiento, del cap. 9 al cap. 12, al versar sobre las "comunidades" políticas y domésticas. En este punto, reaparecen las denominadas, en V/6, "justicia política (tò politikòn díkaion)" (1134a26) y "justicia doméstica —o, etimológicamente, económica— (tò oikonomikòn díkaion)" (1134b17).

Ahora, por lo que respecta a la justicia política, no nos pararemos: los planteamientos son similares a los de la *Pol.*, más esquemáticos y menos desarrollados. Pero sí nos vamos a detener en la que antes llamábamos justicia doméstica, que, tomando como eje al hombre (amo, esposo, padre), comprende un haz de relaciones (y "justicias") específicas: con los esclavos, con la mujer, con los hijos.

De entrada, en el cap. 10, nuestro autor compara los regímenes políticos con las comunidades domésticas[742]. Según él, encontraríamos "imágenes de ellos (homoió̲mata d' autô̲n) y hasta modelos (kaì hoîon paradeígmata)" en las comunidades existentes "en las casas (en taîs oikíais)" (1160b22-23). Así, se parecen (y se asimilan):

1) primero, la realeza, a la "comunidad (koino̲nía) del padre (patròs) para con los hijos (pròs huieîs)" (1160b24), y la tiranía, a la "del amo (he̲ despótou) para con los esclavos (pròs doúlous)" (1160b29);

2) después, la aristocracia, a la comunidad "del hombre (andròs dè) y la mujer (kaì gynaikòs)" (1160b32), y la oligarquía, a esta misma pero o abusando el hombre "contra los méritos (parà tè̲n axían)" (1160b35) o dominando la mujer "por la riqueza y la potencia (dià ploûton kaì dýnamin)" (1161a3);

3) por fin, la timocracia o "república (politeían)" (1160a33), a la comunidad "de los hermanos (he̲ tô̲n adelphô̲n)" (1161a4), y la democracia, "a las casas sin amo (mèn en taîs adespótois tô̲n oiké̲seo̲n), pues en ellas (entaûtha gàr) todos (pántes) son iguales (ex ísou), y en las que (kaì en haîs) el que manda (ho árkho̲n) es débil (asthenè̲s) y cada uno (kaì hekásto̲,) puede hacer lo que quiere (exousía)" (1164a7-9).

Esta última comparación no tiene, para nosotros, mucho interés: porque la comuni-

[742] Sobre la casa y la ciudad: "I rapporti di potere" (Calabi 1984: 67-78) y "Specchi" (Calabi 1984: 79-92).

dad de los hermanos es solo un objeto secundario (propiamente, un asunto colateral) de la justicia doméstica, que recae primaria y esencialmente sobre las comunidades heril, matrimonial y filial. Recordemos, para caracterizar estas, los rasgos atribuidos a los "regímenes" (realeza, aristocracia, timocracia) y a sus "desviaciones" (tiranía, oligarquía, democracia).

En la tipología política aristotélica, lo relevante es:

1) primero, si el poder es ejercido o por uno (monarkhíai, 1160b1) o por algunos pocos (olígoi, 1160b15) o por la multitud (plḗthous, 1160b17);

2) y, segundo, si es ejercido, en cada caso, o mirando para "el propio interés (tò autô̱, symphéron)" (1160b2) del gobernante o los gobernantes, lo que acontece en las desviaciones, o atendiendo "al provecho (tà o̱phélima)" (1160b5) de los "gobernados (toîs d' arkhoménois)" (1160b5-6), lo que sucede en los regímenes.

Respecto a las comunidades domésticas, el primer rasgo no es pertinente, pero sí el segundo, que permite iniciar una caracterización de aquellas, que prosigue con un tercer rasgo distintivo de los regímenes políticos. En ellos, el acceso al poder, "el gobierno (arkhḕ)" (1160b26), y simultáneamente la legitimidad de su ejercicio, se debe: en la realeza, a la suficiencia del monarca (autárke̱s, 1160b3); en la aristocracia, a los méritos de los gobernantes (kat' axían, 1160b32-33); y en la timocracia, a las rentas de los ciudadanos (apò time̱máto̱n, 1160a32). Habría que añadir que el fundamento en la oligarquía consiste en la riqueza, siendo en las otras desviaciones (la tiranía, la democracia) más o menos el mismo que en sus correspondientes regímenes (la realeza, la timocracia).

Con esto, tenemos una cierta idea de en qué consisten esos parecidos: del matrimonio con la aristocracia (o la oligarquía); de la paternidad con la realeza; y de la esclavitud con la tiranía (pero siendo, paradójicamente, esta injusta y aquella justa).

Después, en el cap. 11, manteniendo estos símiles, Aristóteles examina, en cada caso, la amistad (philía)[743] y, asociada y superpuesta a esta, la justicia (tò díkaion)[744]. Comienza por los regímenes y sus análogos domésticos. De las desviaciones y sus análogos, solo contemplará la tiranía y la esclavitud.

---

[743] Philía viene equivaliendo a "relación" y abarca una gran variedad de relaciones (Cfr. Hughes 2001: 168-169).

[744] "Justice, Partnership, and *Philia*" (Nagle 2006: 186-202).

Primero, en la realeza y entre el padre y los hijos, la amistad y la justicia, aunque difieren en su sustancia, se basan igualmente "en la superioridad (en hyperokhê,)" (1161a19-20),... por supuesto, la superioridad del rey y la del padre, en este caso, por ser él "responsable (aítios gàr) de la existencia (toû eînai)" (1161a16) e, incluso, de la "crianza y educación (trophês kaì paideías)" (1161a17) de los hijos,... consistiendo entonces "la justicia (tò díkaion)", para ellos y para con ellos (el rey, el padre), no en la igualdad "sino (allà) en lo correspondiente al mérito (tò kat' axían)" (1161a21). A continuación, en la aristocracia y entre el hombre y la mujer, la amistad y la justicia se fundan "en la excelencia o virtud (kat' aretèn)" (1161a23),... que, por supuesto, existe sobre todo o, más bien, es superior en los gobernantes y en el hombre,... de tal manera que en la amistad y en la justicia sea: "para el mejor (tô, ameínoni) —es decir, para el hombre y los gobernantes—, más bien (pléon agathón); y para cada uno (hekásto,), lo adecuado (tò harmózon)" (1161a23-24). En fin, en la timocracia y entre los hermanos, apuntemos solo que la amistad y justicia residen en la igualdad.

Por otra parte, en las desviaciones, apenas cabe, salvo en la democracia, ni la amistad ni la justicia. Tal sucede en la tiranía y su análogo, la esclavitud[745]. En efecto, la amistad y la justicia no puede haberlas sino entre aquellos que existe algo en común. Por eso, "porque (gàr) con él nada (oudèn) hay (estin) común (koinón)" (1161b3), no son posibles con el "esclavo en cuanto esclavo (pròs doûlon hê, doûlos)" (1161b2). Mas sí caben, con él, "alguna" justicia y "alguna" amistad, en cuanto "que es (un ser) humano (kath' hóson ánthropos)" (1161b7): pues, según Aristóteles, "parece existir (dokeî gàr eînai) una especie de justicia (ti díkaion)" (1161b5), y "también una especie de amistad (kaì philía dè)" (1161b7), entre "todo ser humano (pantì anthrópo,) y todo (pròs pánta) lo capaz de participar (tòn dynámenon koinonêsai) de una ley o convenio (nómou kaì synthékes)" (1161b6-7). Por eso, apenas hay ni amistad ni justicia en la tiranía, donde solo caben en pequeña medida, y, por el contrario, no ocurre lo mismo en la democracia, porque, en ella,

[745] Es un tema, Aristóteles y la esclavitud, secularmente y hoy, muy debatido. Recordemos, por ejemplo, otrora, el célebre debate, en el umbral de la modernidad, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, sobre la admisibilidad de la esclavitud con el aristotelismo al fondo (Fernández Herrero 1999: 87-130). Cfr. "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery" (Schofield 1990: 1-27) y "Comments on M. Schofield" (Kahn 1990: 28-38).

"siendo iguales —los ciudadanos— tienen muchas cosas comunes (pollà gàr tà koinà ísois oûsin)" (1161b9-10). Como vemos, en esta revisión, se olvida la oligarquía y su análogo, el matrimonio regido por la mujer, en el que por fuerza, habiendo más en común, tendrán que poder darse una amistad y una justicia mayores.

Sobre la relación hombre-mujer[746], vuelve Aristóteles en el cap. 12, al examinar la amistad en las comunidades entre parientes: la paternal, la fraternal y la matrimonial. Las considera todas dependientes o, más bien, derivadas de la paternal: es decir, de los vínculos entablados a partir de los progenitores[747]. Con respecto a la "paternal (tê̲s patrikê̲s)" (1161b17), insiste en la inmensa deuda filial (existencia, crianza, educación) y en los caracteres de la relación anteriormente apuntados (en el cap. 11), pero no vuelve sobre su naturalidad (mencionada ya en el cap. 1 y recordada en el cap. 11). Sobre "la fraternal (en tê̲, adelphikê̲,)" (1162a10), solo retoma algunos rasgos ya antes dichos. Acerca de la "amistad entre el hombre y la mujer (andrì dè kaì gynaikì philía)" (1162a16), Aristóteles entra más en materia.

Primero, señala su fundamento natural: esta amistad parece "fundarse en la naturaleza (katà phýsin hypárkhein)" (1162a16-17), pues "el ser humano (ánthro̲pos) por naturaleza (tê̲, phýsei) tiende a vivir en parejas (synduastikòn) antes que en ciudades (mâllon è̲ politikón)" (1162a17-18), en la medida en que, por de pronto, "es más primordial (próteron) y más necesaria (kaì anagkaióteron) la casa (oikía) que la ciudad (póleo̲s)" y que, además, "la procreación (teknopoiía) es más común (koinóteron) con los animales (toîs zó̲,ois)" (1162a18-19).

En segundo lugar, Aristóteles recuerda la especificidad (humana) de esta relación entre hombre y mujer, pues "los seres humanos (hoi d' ánthro̲poi) cohabitan (synoikoûsin) no solo (ou mónon) para la procreación (tê̲s teknopoiías khárin) sino también (allà kaì) para los demás fines de la vida (tô̲n eis tòn bíon)" (1162a20-22),... insistiendo en este punto en la diferencia de funciones y virtudes del hombre (andròs) y la mujer (gynaikós),... hecho

746 Vid. *Mulheres em Atenas*, la mujer vista a través de los discursos jurídicos de los "oradores áticos" (Curado 2008).

747 En este punto habría que decir, con Despotopoulos, "paternelle —au sens de parentale—" (Despotopoulos 1983: 37-38). Sin embargo, dada la preeminencia de la figura paterna, parece preferible en general "paternal".

que, en tercer lugar, se traduce en una complementariedad entre ambos, pero también en una subordinación de la segunda al primero[748].

Por último, como asimismo entre los hermanos y para con los progenitores, en la pareja caben el placer y la utilidad y hasta la virtud como motores o bases de la amistad[749]. Esta va a ser la única vía, cuando no dispone de la riqueza y el poderío mencionados en el cap. 10, que le queda a la mujer para, recogiendo lo apuntado en el cap. 8 (1159b1-2), llegar a igualarse —equipararse— “amistosa y virtuosamente” con su compañero y, en consecuencia, lograr neutralizar el dominio que él ejerce sobre ella[750]. Para nuestro autor, este es el único modo a través del cual, en perfecta justicia (y no en la “imperfecta” justicia *more* oligarquía), la mujer podría igualarse al hombre y equilibrar su relación.

Es importante que no olvidemos que, aunque estemos hablando de amistad, se trata de cuestiones de justicia. Nos lo recuerda el propio Aristóteles cuando, concluyendo el cap. 12, señala que, en estas relaciones, la del hombre con la mujer y en todos las otras, lo que hay que investigar, acerca “de cómo deben vivir (tò dè pôs biotéon)” (1162a29), es cuál es “el modo justo (è pôs díkaion)” (1162a31).

Con todo esto, tenemos ya una amplia visión de la justicia doméstica. Mas, para recapitular, daremos una rápida vuelta por la *Pol.*, que nos permitirá destacar su heterogeneidad e irreductibilidad, pero también su dependencia, con respecto a la justicia política[751].

III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política

De entrada, conviene notar, como queda claro en la *Pol.*, que la domesticidad capitaliza, casi totalmente y decrecientemente, la actividad del esclavo, la de la mujer y la del niño. Aunque de modo distinto, todos ellos están encerrados en la casa (y bajo la férula

---

748 Despotopoulos 1983: 16-18.

749 “Marriage is for Aristotle an important kind of friendship” (Hardie 1980: 317).

750 No a todos los efectos rige la desigualdad, el privilegio masculino: “aucune différence de degré ne semble être admise entre homme et femme quant à leur attachement à la fidélité conjugale” (Despotopoulos 1983: 41).

751 Vid. Moreno Sardà 1988.

del hombre, amo-esposo-padre). Por su "reducida entidad", efecto o consecuencia de su naturaleza según el filósofo, estos tres seres son colocados fuera del ámbito de la justicia política. Ahora bien, antes que ser ajenos a lo político, ellos resultan excluidos de la política. Como veremos, los tres son objeto de la justicia política, pero solo pueden ser sujetos (por poco que lo sean) en el ámbito de la justicia doméstica.

Con respecto al esclavo, además de precisar aquella condición suya señalada en la *Étc.Nic.* de "instrumento animado (émpsykhon órganon)" (1161b3), en la *Pol.*, examina y asume, no sin reparos, la justicia de la esclavitud. Según precisa, en I/4, el esclavo es "un subordinado (hyperétes) para la acción (tôn pròs tèn prâxin)" (1254a8), entendiendo ese subordinado como "un instrumento (antes) de los instrumentos (órganon prò orgánon)" (1253b33). En otras palabras, el esclavo es una "posesión (ktêma)" y, como tal, "un instrumento para la acción (órganon praktikòn)" (1254a16-17). Por otra parte, la posesión del amo y la pertenencia del esclavo la justifica, en el cap. 5, por las diferencias naturales (en concreto, psíquicas) existentes entre los seres humanos: tales diferencias hacen que "por naturaleza (phýsei)" sean "unos libres (hoi mèn eleútheroi) y otros esclavos (hoi dè doûloi)" (1255a1)... y para estos es "a la vez conveniente (kaì symphérei) y justa (kaì díkaión) la esclavitud (tò douleúein)" (1255a2).

Con todo, según luego reconoce en el cap. 6, existe esclavitud injusta, ya que en algunas ocasiones "no son (ouk eisìn) unos por naturaleza esclavos (hoi mèn phýsei doûloi) y, otros, libres (hoi dè eleútheroi)" (1255b5), sino que unos y otros son libres o esclavos "convencionalmente (katà nómon) y por violencia (kaì biastheîsi)" (1255b15). En estas condiciones, no se dan "el interés (symphéron) y la amistad (philía) recíprocos (pròs allélous)" que, en su opinión, existirían entre el amo y el esclavo que lo son "por naturaleza (phýsei)" (1255b12-14). Obviamente, esta "amistad" hay que entenderla con los caracteres restringidos que vimos en la *Étc.Nic.*, en VIII/11. Además, en la *Pol.*, esos "intereses comunes" resultan ora muy matizados, e implícitamente negados, en III/6 (1278b32-37)... ora abiertamente negados en VI/2 (1317b13).

Con respecto a la mujer[752], en la *Pol.*, el estagirita rubrica su inferioridad natural, que tiene como consecuencia su subordinación al hombre. Así, en I/5, contemplando "la

---

[752] Un intento curioso de salvar lo "políticamente incorrecto", acerca de las mujeres y de los esclavos: Cauquelin 1994: 105-113.

relación del macho (tò árren) con la hembra (pròs tò thêly)" afirma que "por naturaleza (phýsei) es el primero superior (tò mèn kreîtton) y la segunda inferior (tò dè kheîron)" y que, por tanto, "el primero rige (tò mèn árkhon) y la segunda es regida (tò dè arkhómenon)" (1254b13-14). Ahora bien, a pesar de formularse en términos tan físicos (macho/hembra), la diferencia entre el hombre y la mujer resulta al cabo, siendo por supuesto natural, de índole psíquica.

Con la mujer pasa, más o menos, lo que pasaba con el esclavo y pasará con el niño[753], según vemos en el cap. 13: en los tres "existen las partes del alma (tà mória têŝ psykhêŝ)", pero en cada uno "existen (all' enypárkhei) diferentemente (diapheróntos)", pues "el esclavo (ho mèn gàr doûlos) no tiene (ouk ékhei) en absoluto (hólos) facultad deliberativa (tò bouleutikón)", mientras que "la hembra (tò dè thêly) la tiene (ékhei mèn), pero sin autoridad (all' ákyron)" y "el niño (ho dè paîs) también la tiene (ékhei mén), pero imperfecta (all' atelés)" (1260a11-14).

Y, prosigue, otro tanto sucede "con las virtudes éticas (perì tàs ethikàs aretàs)" (1260a14-15): por un lado, "el que rige (tòn mèn árkhonta) debe poseer (ékhein deî) la virtud ética (tèn ethikèn aretén) perfecta (teléan)" (1260a17-18); mientras, por otro lado, "cada uno (hékaston) de los demás (tôn d' állon) —o sea, la mujer, el esclavo y el niño— deberán tenerla según les corresponde (hóson epibállei autoîs)" (1260a19-20) y "conforme a su función (pròs tò hautoû érgon)" (1260a16-17). Como el esclavo y el niño, la mujer tiene sus virtudes propias: básicamente, las mismas del hombre —aquí concretamente la templanza, la fortaleza y la justicia—, pero, mientras que la virtud de él (andrós) es "para gobernar (arkhikè)", la de ella (gynaikòs) es "para obedecer (hyperetiké)" (1260a23), lo que se apunta aquí en el cap. 13 y después se reitera en III/4 (1277b20-25).

Curiosamente, Aristóteles contempla —incluso recomienda en VII/10 que, en la esclavitud, siempre se contemple (1330a31-33)— la posibilidad de que el esclavo se emancipe y, por otra parte, para sacar al niño de su minoría, o "imperfección", resalta la importancia de la educación e insiste en la necesidad de una "política educativa"[754]. En algunas de las llamadas de atención que, en la línea de la *Étc.Nic.* hace en la *Pol.*, parece

[753] Vid. Campoy 2006: 32-40, 70-80.

[754] "La formación del ciudadano a través de la educación en los planteamientos de Aristóteles" (Campoy 2006: 118-133).

contar con las mujeres como "educandas": concretamente, en I/13 (1260b15-20). Debería ser así, ya que, en su opinión, la educación "pretende (boúletai) suplir (anapleroûn) las deficiencias naturales (tò prosleîpon tês phýseos)" (1337a2-3). Sin embargo, cuando toca la educación por extenso y en detalle, en VII/17 y en VIII/1-7, el estagirita prácticamente se olvida de la mujer. Aparentemente, incluso cuando se trata de enseñanzas concernientes a su condición, como lo relativo a la "administración doméstica" (1338a16), es decir, aquello que pretendidamente —en la óptica aristotélica— ha de ser su vida. A diferencia del niño y el joven, ella no recibirá apenas educación.

Sin duda, esto choca frontalmente con su aptitud para la amistad, incluida la más perfecta, apuntada en la *Étc.Nic.*; mas, por otra parte, nos pone en la pista del carácter "buscado" del desequilibrio "introducido" en la relación hombre-mujer. En síntesis, ella llega al matrimonio con menos edad y con menos formación que su compañero.

1) Por una parte, ella llega con menos edad: cosa que tiene que ver no solo con la capacidad para la procreación (VII/16: 1334b32-38, 1335a22-24 y 28-32), sino también con la aptitud para la dirección (I/12: 1259b1-4);

2) y, por otra parte, ella llega también con menos (por no decir, sin apenas) formación, teniendo que aprender de su marido, por lo visto, hasta incluso la "administración doméstica", el modo de llevar la casa. Irónicamente, vale decir que, en verdad, Aristóteles tenía en altísima consideración la capacidad femenina, porque en tales "condiciones" de partida y de ambiente consideraba a la mujer capaz de (llegar a la) amistad virtuosa.

Una contradicción semejante se produce entre:

1) por un lado, en la *Pol.*, la ausencia y/o la exclusión de las mujeres de la participación política, que en todo el texto básicamente está implícita y solo a veces se manifiesta, como paradigmáticamente en la crítica al régimen de Esparta en II/9 (1269b32-34);

2) y por otro lado, en la *Ret.*, la asunción de la figura de Antígona como representación, detentadora y abanderada, de la "justicia natural", en I/13 (1373b9-11), y de la "ley no-escrita", en I/15 (1375a33-35). Contradicción aún más flagrante por cuanto Antígona, como recoge el propio Aristóteles en III/16, no solo desafía la justicia política sino también la justicia doméstica (1417a30-34).

Mas, dejando apuntadas estas paradojas, que sin duda fracturan el tenor general

esclavista y patriarcal[755], concluyamos recapitulando la concepción aristotélica de la justicia doméstica y, en lo que a ella atañe, de la justicia política[756].

Según hemos visto en la *Étc.Nic.* y en la *Pol.*, estos tres seres, el esclavo y la mujer y el niño, tienen, con relación al hombre libre adulto, un estatuto incompleto: el esclavo tiene solo (y apenas) estatuto humano; la mujer goza, además del humano, de estatuto cívico[757], pero no del político; y el niño posee, además del humano, los estatutos cívico y político, pero solo en potencia. Sobre estos seres recae la justicia doméstica, que, reconociéndoles diferentemente la condición de sujetos, los subordina, asimismo diferentemente, al hombre, amo-esposo-padre. Salirse de su lazo, es para el niño cuestión de tiempo, mientras que representa para el esclavo una probabilidad hipotética, dependiente de la voluntad de su amo, y para la mujer una posibilidad limitada, ligada a la eficacia de su amistad con su marido. Sorprendentemente, de verse libre, el ex-esclavo podría llegar a alcanzar la condición de sujeto político, mientras que la mujer, siendo ya libre, no parece —excepto tal vez en algún régimen como el espartano o en alguna potencial democracia— poder llegar a actuar en política, si no es a través de su marido. Sin embargo, ellos (los tres) son solo objetos de la justicia política.

En cualquier caso, lo que era "natural", la "reducida entidad" del esclavo y de la mujer, conoce modificaciones: ¡paradójicamente, producibles por esos mismos sujetos! Ni que decir tiene que, con esto, el fundamento natural de la esclavitud[758] y del patriarcado se

[755] Después de señalar los aspectos "explotative" y "masculine" de la doctrina del estagirita, Homiak concluye: "I think Aristotle's model of how to organize one's life around the pleasures of rational activity is worthy of emulation by both men and women" (Homiak 1999: 321).

[756] Cabe dar este paso en términos aristotélicos (mas no los del propio Aristóteles), arrojando un resultado diferente. Por ejemplo, un "Aristóteles feminista", es decir, incorporado críticamente al feminismo: Hirshman 1998: 201-247; Nussbaum 1998: 248-259. Vid. Freeland 1998: 1-15.

[757] Civil (matrimonio, divorcio, herencia, etc.): vid. Curado 2008: 39-280.

[758] "... aun aceptando hipotéticamente las premisas teóricas —que ni al propio Aristóteles se le sostienen del todo—, la cuestión se centra en la toma de postura fáctica a la hora de señalar quiénes son los que pueden ser tomados como esclavos. Al final, Aristóteles se confinará a un criterio estrictamente etnocéntrico: los esclavos serán los "bárbaros"" (Samaranch 1991: 194).

tambalea[759]. Estas fracturas, patentizadas por nuestra lectura, están ya en la concepción aristotélica[760]. En efecto, como hemos visto, en la *Pol.*, la sujeción de los esclavos aparece a veces como un efecto (en este caso, injusto) de la justicia política[761]. Y algo similar acontece, menos claramente, pero no con menor agudeza, con la sujeción de las mujeres[762]: en la *Ret.*, en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.* deja percibirse la debilidad, si no incluso la carencia, de su fundamento.

III.4.28 La justicia y la amistad

Al comienzo del estudio de la amistad[763], en VIII/1, Aristóteles[764] vierte unas sorprendentes afirmaciones sobre su relación con la justicia: aparentemente, la existencia de la amistad convierte en irrelevante, si no toda justicia, por lo menos, la virtud de la justicia. Esta, en efecto, cumpliría, como virtud relacional, un papel regulador en las relaciones interpersonales: pero, habiendo amistad, no sería entonces necesaria esa virtud (la justicia).

En sus palabras, "siendo amigos (phílon mèn ónton) no hay ninguna necesidad (oudèn deî) de justicia (dikaiosýnes)" y "siendo justos sin embargo (díkaioi d' óntes) hay necesidad además (prosdéontai) de amistad (philías)" (1155a26-28). Tal doctrina se

---

[759] Por otra parte, cabe criticar la justificación de la esclavitud y del patriarcado dadas por el estagirita como muestras de falacia naturalista (Vid., por ejemplo, Ruiz Miguel 2002: 39-42).

[760] Sobre la aproximación y debate actuales sobre la esclavitud según el estagirita, es esclarecedor el brevísimo apunte: "Note sur l'esclavage" (Wolff 1997: 77-82).

[761] Para Ross, "la manera como Aristóteles trata la cuestión contiene implícitamente la refutación de su teoría" (Ross 1981: 345).

[762] De todo esto, el feminismo ha sacado buen partido, no solo en sentido crítico y desconstructivo sino, también, en una perspectiva constructiva y alternativa. Una muestra: Vaz Pinto1998.

[763] "No hay en toda la literatura griega, ni siquiera en Platón, un análisis más minucioso ni más rico" (Lledó 1994: 107).

[764] Para una comparación con los planteamientos aristotélicos en la *Gran Ética* y en la *Ética Eudemia*, puede consultarse la sinopsis de correspondencias de esos textos con la *Étc.Nic.* en Hamburger 1971: 112-116.

proyecta más allá de la esfera privada, abarcando las relaciones en el ámbito público[765]. Pues, “parece que (éoike dè kaì) la amistad (he̲ philía) mantiene unidas (synékhein) las ciudades (tàs póleis) y los legisladores (hoi nomothétai) consagran (spoudázein) más (mâllon) esfuerzos a esta (perì autè̲n) que a la justicia (hè̲ tè̲n dikaiosýne̲n)” (1155a22-24).

Ante semejantes afirmaciones, tenemos que preguntarnos ¿qué es entonces la amistad, en qué consiste eso que, por lo visto, permitiría casi dispensar la virtud de la justicia?

Pues bien, en el cap. 2, el filósofo ofrece una caracterización básica y sintética de la amistad[766], a partir de sus requisitos:

1) “benevolencia recíproca (eunoeîn allé̲lois)” (1156a4);

2) “sin desconocimiento mutuo (mè̲ lanthánontas);

3) y a causa de algo (di’ hén ti)” (1156a5) amable (phile̲tón, 1155b18).

Precisando más, “lo amable (tò phile̲tón)” puede ser “lo bueno (agathòn) o lo agradable (è̲ he̲dỳ) o lo útil (è̲ khré̲simon)” (1155b18-19). Consiguientemente, la amistad va a tomar formas diferentes según cuál sea el objeto de afecto (lo amable, tò phile̲tón).

Son tres, por tanto, según consta en el cap. 3, las “especies de amistad (tà tê̲s philías eíde̲)”, en consonancia con el posible triple “objeto de afecto (toîs phile̲toîs)” (1156a7-8). En todas ellas, se da una “reciprocidad afectiva (antiphíle̲sis) no desconocida (ou lanthánousa)” (1156a8-9), que varía según lo amable en cada caso amado: i.e., o lo útil o lo agradable o lo bueno. En definitiva, la amistad adquiere caracteres generales diferentes según el afecto surja o del interés (lo útil) o del placer (lo agradable) o de la virtud (lo bueno).

En las amistades por interés y por placer, el afecto recae en un bien propio —la conveniencia y la satisfacción de uno— y no en la persona del otro, como acontece en la amistad fundada en la virtud[767]. Por eso, las dos primeras son volátiles, se deshacen cuando

---

[765] Rus vincula amistad con conocimiento recíproco: conocerse unos a otros en la ciudad (Rus 2005: 250-251).

[766] Cfr. “Aristotle on Friendship” (Cooper 1980: 301-340).

[767] Se rompe, entonces, el ego-centrismo. En palabras de Urmson, “in general, the tone of ethical writings is egocentric. All the ingredients put forward as elements in the good life seem to be advocated as promoting the well being of the agent. It seems true of the excellences of intelligence and character as well as of less central matters such as good

desaparece el interés o el placer: son amistades "por accidente (katà symbebekós)" (1156a17). La fundada en la virtud crea vínculos interpersonales: es —más— "permanente (nóminos)" (1156b18), "perfecta (teleía)" (1156b7 y 35). Ahora bien, estas tres amistades: ¿permiten verdaderamente prescindir de la virtud de la justicia? Por lo menos, totalmente, no lo parece.

Por lo que nuestro autor dice, en el cap. 4, acerca de la amistad fundada en la virtud, esta precisaría para desarrollarse unas reglas muy semejantes a las de (algunos cánones) de la justicia. En su opinión, en tal amistad "en todo (katà pánta) cada uno (hekatéro,) obtiene (gígnetai) lo mismo (tautà) o algo semejante (kaì hómoia) del otro (par' hekatérou), como (hóper) debe (deî) suceder (hypárkhein) entre amigos (toîs phílois)" (1156b35-36). Y las otras dos amistades, las fundadas en el placer y en el interés, tampoco podrán desarrollarse sin unas reglas semejantes.

Estos tres tipos de amistad (por la utilidad, por el placer, por la virtud) están basados "en la igualdad (en isóteti)", ya que, según se concluye en el cap. 6, los amigos "obtienen lo mismo (tà gàr autà gínetai) unos de otros (ap' amphoîn) y quieren lo mismo unos para otros (kaì boúlontai allélois)" (1158b1-2). Esto vale incluso cuando se cambia, por ejemplo, "placer por utilidad (hedonèn ant' opheleías)" (1158b3). En verdad, esta igualdad parece convenir, según se destaca en el cap. 5, propiamente solo a la amistad por causa de la virtud, atribuyéndose translaticiamente, por su semejanza con aquella, a las otras amistades (la por utilidad, la por placer). En todas pueden surgir reproches al contravenirse la igualdad... y en la amistad por interés plantearse reclamaciones que, según consta en VIII/13, llegan hasta la justicia.

Hasta VIII/7, el estagirita no introduce la cuestión del estatuto de los amigos. Cuando habla de igualdad, se refiere al intercambio y no al estatuto de los sujetos. Este da lugar a dos tipos de amistad. En el cap. 13, resume: "tres (trittôn d') son (ousôn) las clases de amistades (philiôn), como (katháper) hemos dicho (eíretai) al principio (en arkhê,), y en cada una de ellas (kaì kath' hekásten) son amigos (phílon ónton) ora en igualdad (tôn en

---

looks, good birth and material prosperity. It is not less true because Aristotle cleary despises the self-seeking man in the everyday sense of that term. Yet in his account of true friendship, which he has declared to be an essential element in the good life, Aristotle seems to recognize genuine destinterested love as governing the behaviour of friends" (Urmson 1994: 112-113).

isóteti) ora según una superioridad (tôn kath' hyperokhén)" (1162a34-36). El estatuto de los sujetos condiciona la igualdad/desigualdad en el intercambio. En los seis primeros capítulos, el filósofo habla en general, mas lo que dice vale para la amistad entre iguales. En el cap. 7, aborda el otro tipo de amistad, entre individuos desiguales.

Existe, en efecto, otra "especie de amistad (philías eîdos): la fundada o basada en la superioridad (tò kath' hyperokhén)" (1158b11). A su vez, esta amistad admite varias formas. De ellas, nuestro autor destaca, y luego estudia, fundamentalmente: "la del padre (patrì) para con el hijo (pròs huiòn), la del hombre (andrì) para con la mujer (pròs gynaîka), la de todo gobernante (pantì árkhonti) para con el gobernado (pròs arkhómenon)" (1158b12-13). Como puede verse, estas amistades se dan entre miembros de comunidades, concretamente aquí, la casa y la ciudad. O sea, a diferencia de aquellas otras, las basadas en la igualdad, que eran entre individuos *qua* individuos, estas otras son también entre individuos mas *qua* miembros de alguna comunidad. En síntesis, aquellas eran puramente inter-individuales, estas son marcadamente intra-comunitarias. Ahora bien, dentro de las comunidades también se dan amistades entre iguales: por ejemplo, en la casa, entre hermanos. Y las amistades puramente interindividuales también pueden descansar en la desigualdad: por ejemplo, entre un pobre y un rico.

En las amistades fundadas en la superioridad, "es diferente (hetéra) la virtud y la función (érgon) de cada uno de estos (hekástou toúton), y son diferentes (hétera) las causas (di' hà) por las que ellos aman (philoûsin)" (1158b17-18). Consiguientemente, "ni obtienen (oúte gínetai) lo mismo (tautà) uno del otro (hekatéro, parà thatérou) ni deben pretenderlo (oúte deî zeteîn)" (1158b19-20). Están en juego, como se apunta aquí en el cap. 7 y después en el cap. 8, los mismos objetos (el interés, el placer, la virtud) que en las otras amistades (las basadas en la igualdad). Pues bien, en todas las amistades fundadas en la superioridad, el afecto debe ser proporcional al mérito: "pues cuando (hótan gàr) el afecto (he phílesis) es según el mérito (kat' axían) entonces (tóte) se produce (gínetaí) en cierto modo una igualdad (pos isótes)" (1158b26-27). Que, por otra parte, es lo propio de la amistad.

Ahora bien, según consta en el cap. 14, "se producen también diferencias (diaphérontai dè kaì) en las amistades fundadas en la superioridad (en taîs kath' hyperokhèn philíais), pues (gàr) cada uno (hekáteros) reclama (axioî) tener más (pléon ékhein)" (1163a25-26). En tal tesitura, según nuestro autor, "uno y otro (hekáteros) reclaman

(axioûn) con razón (orthôs) y tienen que (kaì deîn) recibir (némein) ambos (hekatéro,) más (pléon) de la amistad (ek tês philías), pero no de lo mismo (ou toû autoû dè), sino (allà) el superior (tô, mèn hyperékhonti) honores (timês) y el necesitado (tô, d' endeeî) provecho (kérdous)" (1163a36-b3). De esta manera, se restablecería la proporción y se establecería una suerte de igualdad.

A fin de cuentas, las reglas de la amistad, de uno y otro tipo, son muy semejantes en sus características generales a los cánones de la justicia. El propio Aristóteles, en el cap. 7, consigna la coincidencia de la amistad y la justicia en la igualdad (tò íson, 1158b28), apuntando las diferencias. En sus palabras, "en la justicia (en mèn toîs dikaíois), la igualdad (íson) es (ésti): primariamente (prótos), la según el mérito (tò kat' axían) y, secundariamente (deutéros), la según la cantidad (tò dè katà posòn)" (1258b29-30). "En la amistad, sin embargo, (en dè tê, philía,)" ocurre exactamente lo contrario: en ella, la igualdad "es, primariamente (prótos), la según la cantidad (tò mèn katà posòn) y, secundariamente (deutéros), la según el mérito (tò dè kat' axían)" (1158b30-31). Por ello, cuando se da entre los amigos una gran diferencia, dejan de serlo (aquellos que antes lo eran) o ni llegan a serlo (aquellos que todavía no lo eran). Buen ejemplo es, según nuestro autor, la imposible amistad (de los humanos) con los dioses, e incluso las difíciles con los reyes y los sabios. Ahora bien, en los supuestos habituales, esta distancia se salva por medio del afecto proporcional.

Amistad y justicia guardan semejanzas y están próximas una de la otra, habiendo pasajes de la una a la otra. De hecho, se da un entrelazamiento entre ambas. Así, según consta en el cap. 9, "la amistad (hé te philía) y la justicia (kaì tò díkaion) son sobre lo mismo —las mismas cosas— (perì tautà) y en los mismos —las mismas personas— (kaì en toîs autoîs)" (1159b24-25). E insiste: "pues en toda comunidad (en hapáse, koinonia, gàr) parece haber alguna justicia (ti díkaion) y alguna amistad (kaì philía dé)" (1159b25-26). Esta concomitancia se produce, no solo en las amistades que llamamos intracomunitarias, sino también en las que denominamos interindividuales. Pues, cuando no se da dentro de una comunidad, la propia amistad constituye una: "pues (gàr) la amistad (he philía) es una comunidad (koinonía)" (1271b33-34), concluye el filósofo en IX/12.

En VIII/9, se refiere a las amistades en las comunidades, aunque entendiendo estas de una manera muy amplia, como, por ejemplo, los compañeros de navegación. En su

opinión, "en la medida en que participan de una comunidad (kath' hóson dè koinonoûsin), hay (esti) amistad (philía) entre ellos (epì tosoûton), y también justicia (kaì gàr tò díkaion)" (1159b28-29). De ahí, según y cómo sean las comunidades, se siguen diferencias en la amistad y en la justicia: "pues las amistades (kaì gàr tôn philiôn) son unas más (haì mèn mâllon) y otras menos (haì d' êtton) y también son diferentes (diaphérei dè kaì) las cosas justas (tà díkaia)" (1159b33-34).

En concreto, lo justo "no es lo mismo (ou gàr tautà) de los padres (goneûsi) para con los hijos (pròs tékna) que entre los hermanos (kaì adelphoîs), ni entre compañeros (oud' hetaírois) que entre ciudadanos (kaì polítais), y de modo semejante (homoíos dè kaì) en las demás amistades (epì tôn állon philiôn)" (1159b34-60a2). A este respecto, Aristóteles llega a formular una regla: "es natural (péphyken) que la justicia (tò díkaion) crezca (aúxesthai dè) conjuntamente con la amistad (háma tê, philía, kaì), ya que (hos) se dan (ónta) en los mismos (en toîs autoîs) y (kaì) abarcan (diékonta) lo mismo (ep' íson)" (1160a6-8). A tenor de esta regla, a mayor amistad, mayor gravedad en la injusticia.

Del cap. 10 al cap. 12, en el libro VIII, el filósofo aborda y subraya el vínculo entre amistad y justicia al examinar, en paralelo, las comunidades —las relaciones entre sujetos— de las ciudades y de las casas. Y, en el momento de concluir, en el cap. 12, recuerda que acerca de cómo debe vivir "en general (hólos) el amigo con el amigo (phílo, pròs phílon)" lo que hay que indagar es "cuál es el modo justo (è pôs díkaion)" (1162a30-31).

También las amistades interindividuales implican —llaman— a la justicia. En concreto, las centradas en el interés adoptan la forma, no solo de vinculaciones afectivas interpersonales privadas, sino también, y sobre todo, de relaciones entre particulares civiles-mercantiles. Así aparecen tratadas en VIII/13 y en IX/1: estas amistades toman la forma general del intercambio y, como tales, se sujetan a la justicia. En VIII/13, distingue, "en la amistad por interés" (tês katà tòn khrésimon philías), dos tipos: "la moral (he mèn ethikè) y la legal (he dè nomikè)" (1162b22-23). Respectivamente, "la legal (he nomikè mèn) se basa (ésti d') en estipulaciones (he epì retoîs)" (1162b25) y "la moral (he d' ethikè) no (ouk) se basa en estipulaciones (epì retoîs)" (1162b30). Mas, en ambas existe la obligación de retribuir, señalando el estagirita criterios para fijar la retribución. En IX/1 denomina estas relaciones, aquellas en que es "medida común (koinòn métron) el dinero

(tò nómisma)" (1164a1), amistad "civil (tê, politikê,)" (1163b29-30). Estamos, pues, en los dominios de la justicia.

En suma, la amistad[768] no suple[769], pero sí puede amortiguar la justicia, retrasando su aparición y/o relajando su actuación en los vínculos privados, así como en las relaciones domésticas, y en las relaciones entre particulares[770].

---

[768] "La discusión de este tema corrige en sentido positivo la impresión que tiende a producir el resto de la *Ética*, pues en su mayor parte el sistema moral de Aristóteles está decididamente centrado en el individuo. El hombre, dice Aristóteles, tiende y debe tender a su propia *eudaimonía*. En la teoría de la justicia hay un reconocimiento implícito de los derechos de los demás. Pero, a través de toda la *Ética*, fuera de los libros sobre la amistad, hay raras alusiones a la posibilidad o la necesidad de que el hombre se interese personalmente en los otros; el altruismo está casi completamente ausente" (Ross 1981: 327-328).

[769] "El recurso de la *philía* como substituto de la justicia, la substitución de conceptos "societarios", como los de derechos e igualdad, por conceptos "comunitarios", como amistad o solidaridad, es imposible" (Montoya 1998: 265).

[770] Sobre la intrincación de amistad y justicia, mediadas por la utilidad (tò symphéron): "L'amicizia (homonoia)" (Zanetti 1993: 103-106).

IV. RESULTADOS

Procederemos yendo texto por texto, comenzando por la *Ret.* y terminando en la *Étc.Nic.*, y cuestión por cuestión, mas o menos en el orden en que fueron tratadas dentro de cada texto, para establecer los resultados. En cada uno de los resultados, en nota: 1) indicaremos el apartado o apartados que sirven de base; 2) remitiremos a otros apartados que constituyen fuentes o apoyos.

IV.1. DE LA *RETÓRICA*

IV.1.1 El papel de las leyes[771]

Comienza la *Ret.* con una llamada de atención, en I/1, sobre el papel de las leyes. En opinión del estagirita, a la ley le corresponde, no solo regular la actividad retórica, sino también, y sobre todo, definir lo justo. Esto significa que lo acota, pero no que lo agota: la determinación última de lo justo compete a los órganos deliberativos y judiciales. En concreto, el filósofo remite a la asamblea y a los tribunales. La legislación debe proporcionar el marco y los criterios en que y según los cuales se desarrollen las actuaciones deliberativas y judiciales.

La primacía de las leyes reside en su mayor racionalidad[772] que las decisiones singulares individuales y colectivas dimanadas de los órganos encargados de la deliberación y del juicio. La mayor racionalidad de las leyes se deriva tanto del procedimiento de elaboración (sujetos intervinientes, tiempo empleado) como del tenor de sus disposiciones (alcance general, aplicación futura, contexto inconcreto). Lo que no significa que las resoluciones deliberativas y judiciales, dado su déficit de racionalidad,

---

[771] III.1.2 Lo justo: las leyes, los tribunales, la asamblea.

[772] Vid. III.3.25 El imperio de la ley.

sean prescindibles o marginales,... sino que, dados sus rasgos específicos, resultan necesarias y complementarias.

Sin duda, Aristóteles, al establecer la primacía de las leyes (de la legislación, de la legalidad... en suma, del derecho)[773] se mueve en un plano normativo, el de lo que puede y debe ser,... pero no solo: refiere lo que, al menos en algunos contextos, habitualmente sucede. Por nuestra parte, aventuramos que uno de esos contextos —el principal, en nuestra perspectiva— es la democracia ateniense.

IV.1.2 Retórica, justicia... y derecho[774]

Circunscrita por las leyes, la retórica debe sujetarse a la verdad y la justicia, que contribuye a hacer valer. En esas condiciones, no representa solo un recurso legítimo sino además necesario. Porque todos, en la medida en que son sujetos políticos (ampliamente entendidos, incluyendo desde la ética al derecho), necesitan argumentar y, consiguientemente, la argumentación debe hacerse a la medida de todos y según la razón común. Además de en el ámbito ético, en las relaciones interindividuales o del individuo con la sociedad, todos precisan de la retórica como sujetos —y objetos— de la deliberación y del juicio: como miembros de la asamblea y de los tribunales o como litigantes.

La retórica, definida en I/2, se halla en un cruce de saberes, de técnicas, de problemáticas. Por sí sola, constituye una técnica de argumentar que se llena y trabaja con otros contenidos. A nuestros efectos, interesan los procedentes de la política, que en los términos de Aristóteles abarca también la ética y el derecho (es decir, las cuestiones jurídicas)[775].

En I/3 el filósofo distingue tres géneros: deliberativo, demostrativo, judicial. La retórica deliberativa bebe del régimen político: nos informa de la justicia política y, asimismo, del derecho político. La retórica judicial lo hace del ordenamiento jurídico: nos informa de la justicia judicial y, fundamentalmente, del derecho judicial, es decir, civil,

---

773 Vid. III.3.27 Legalidad y gobernación.

774 III.1.3 Justicia y retórica, III.1.4 La retórica y sus géneros (deliberativa, judicial, demostrativa).

775 Vid. III.4.2 Ética y Política, III.4.3 Ética, Política y Derecho, III.4.4 Ética, Derecho y Política.

penal,... procesal. El tercer género de la retórica, el demostrativo, recoge algún valioso tema ético: la felicidad, el bien, la virtud... y, entre las virtudes, la justicia.

En los tres géneros, la justicia es un vector integrante: patrón fundamental en la judicial y también, a la par con la utilidad, en la deliberativa. Respectivamente, la justicia-institución-tribunal y la justicia-canon-ley. Ambas poseen una importante, pero no exclusiva, vertiente jurídica. Los otros dos patrones retóricos son la utilidad, que ocupa el primer plano en la deliberativa, y la hermosura (la corrección, la perfección), que rige en la demostrativa, cuyo objeto no es la demostración sino esta —la demostración— encaminada a la alabanza o al reproche.

IV.1.3 Deliberación... y legislación[776]

Los temas de la retórica deliberativa, expuestos en I/4, son cinco: los impuestos, la guerra y la paz, la seguridad (la vigilancia del territorio o la custodia del país), las importaciones y las exportaciones, la legislación. Coinciden *grosso modo* con los que de facto, a tenor de lo expuesto en la *Const.At.*, ve la asamblea en las democracias como la ateniense[777] y con los que, según el estagirita en la *Pol.*, deben quedar al cuidado de la masa soberana[778] (reunida en asamblea).

El papel de la asamblea en la aprobación, rechazo o modificación de las leyes introduce la cuestión de la relación de estas con las formas de gobierno. El criterio que debe emplearse es el de la concordancia de la ley (o la medida que se someta a consideración popular) con la constitución vigente[779]. Lo que se traduce en comprobar, a propósito de la nueva norma, la coherencia y también, y sobre todo, la consistencia del sistema. Se trata de evaluar no solo su hipotético encaje en el régimen sino, fundamentalmente, su efecto posible sobre el régimen.

En síntesis, habrá que examinar: 1) si la norma concuerda con la finalidad del

---

[776] III.1.5 Deliberación, retórica y política.

[777] Vid. III.2.6 Las instituciones de gobierno. También, al hilo de la *Pol.*, III.3.28 Deliberación y gobernación.

[778] Vid. III.3.23 La soberanía de la masa.

[779] Vid. III.3.26 Legislación y justicia.

régimen; 2) y, en función de eso, si lo favorece o lo perjudica o, como dice Aristóteles, lo debilita, ya sea porque, como si la constitución fuese una cuerda, la tensa, ya sea porque la afloja.

IV.1.4 Una clasificación (y evaluación) de los regímenes[780]

El cuadro de constituciones o regímenes ofrecido en I/8 presenta como principal peculiaridad que en él no figura la república, la forma de gobierno en otros textos señalada como preferible por el filósofo. Para clasificar los regímenes atiende a tres factores:

1) el número de los que detentan la soberanía: todos o una parte y, de estos, algunos o solo uno;

2) el modo de acceso a las magistraturas: sorteo, censo, educación,... ¿la violencia, el linaje?;

3) el fundamento del gobierno: la libertad, la riqueza, la educación, la vigilancia.

De lo que salen cuatro regímenes: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía. Propiamente son cinco, porque dentro de la monarquía distingue entre tiranía y realeza.

A diferencia de lo que ocurre en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, en esa clasificación no hay una distinción entre regímenes y desviaciones[781]. Aunque implícitamente sí se hace una valoración positiva y negativa de unos y de otros. Sin duda, aparece como mejor régimen la aristocracia, pintada con muy pocos rasgos, una especie de república platónica. Y como peor régimen, también pintado con muy pocos trazos, la monarquía. La oligarquía parece, más bien, una desviación... si la contemplamos confrontándola y en contraste con la aristocracia (que es también un gobierno de varios, no de todos ni de uno solo). De la democracia cabe decir que puede ser buena o mala. Es el régimen del que más se habla en la *Ret.* —prácticamente el único del que se habla a lo largo del texto—, y, en nuestra opinión, el régimen desde el que y para el cual habla el filósofo[782].

---

[780] III.1.6 Constituciones o regímenes.

[781] Vid. III.3.16 Los regímenes según la justicia.

[782] Vid. III.1.5 Deliberación, retórica y política.

IV.1.5 ¿Otra clasificación y evaluación de los regímenes?[783]

La clasificación de los regímenes de la *Ret.* podemos considerarla superada por la ofrecida en la *Pol.* (y de forma resumida en la *Étc.Nic.*)[784]. De todas las maneras, si lo pensamos un poco, existe una notable concordancia de fondo. Sobre todo, si entendemos:

1) que la república aristotélica es una democracia,...

2) que la aristocracia no pasa de una hipótesis,...

3) que la monarquía resulta desechable,...

4) que hechas todas las cuentas el régimen mejor es alguna democracia.

Sin duda, estas afirmaciones resultan polémicas, mas creemos que se pueden fundamentar. A propósito de la *Pol.*, volveremos sobre estos asuntos.

IV.1.6 Felicidad: del individuo... y de la ciudad[785]

Al hilo de la retórica demostrativa abordamos cuatro temas: la felicidad, el bien y la virtud y, dentro de esta, la justicia. Son cuatro temas "éticos", que en la *Ret.* aparecen tratados de forma extensa pero rudimentaria (en comparación con el desarrollo y detalle que alcanzan en la *Étc.Nic.*).

Con respecto a la felicidad y el bien, el estagirita se acoge, en I/5 y I/6-7, a la opinión común, que expurga y organiza. Sin embargo, los planteamientos que suscribe en la *Ret.* no discuerdan de su propia concepción, que encontramos en la *Pol.* esbozada y en la *Étc.Nic.* elaborada[786].

La felicidad la presenta en I/5, como en la *Pol.*, con rasgos que convienen tanto al individuo como a la colectividad: un bien que puede ser perseguido tanto, a nivel individual, por un sujeto cualquiera como, a escala colectiva, por una ciudad[787]. Por eso constituye un tema de la retórica deliberativa y, correlativamente, de la justicia política. Sin

---

783 III.1.6 Constituciones o regímenes.

784 Vid. III.3.17 ¿Diversidad de criterios?.

785 III.1.7 La felicidad, el bien, III.1.8 La virtud, la justicia.

786 Vid. III.4.5 El bien del individuo, III.4.6 La felicidad del ser humano, III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud, III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

787 Vid. III.3.21 Los fines de la ciudad, III.3.22 Las finalidades de los regímenes.

embargo, una lectura atenta de la *Ret.* confirma la impresión de que estamos ante una cuestión ética. El estagirita habla, sobre todo, de la felicidad del individuo, que puede afectar y se ve afectada por el bien —incluida la felicidad— de la ciudad.

IV.1.7 Justicia, "suum cuique tribuere"[788]

En el catálogo de los bienes, en I/6, figura la justicia, no solo la virtud sino también la justicia-canon, y con ella la justicia-institución. Por tanto, también el derecho. Su bondad aparece ligada a su utilidad social[789].

Sorprende en la definición de la justicia y otras virtudes (valentía, templanza, etc.), en I/9, la remisión a la ley. En la *Étc.Nic.*, no se hace referencia a lo legal a la hora de definir la virtud y cada una de las virtudes,... con la excepción de la justicia[790]. Y en ese único caso la vinculación con lo legal aparece mucho más matizada.

En la *Ret.*, la virtud de la justicia se entiende como tener lo propio y según la ley. Viene siendo una fórmula similar a la emblemática divisa latina "suum cuique tribuere". En la formulación aristotélica, corresponde a las leyes y, en aplicación de ellas, a los tribunales establecer lo propio.

IV.1.8 Ley particular: derecho positivo; ley común: ¿derecho... natural?[791]

En I/10, Aristóteles introduce una distinción fecunda y problemática entre ley particular y ley común. A nivel conceptual, la distinción es nítida: ambas leyes, la particular y la común, están perfectamente definidas; pero, en el plano referencial, reina una notable opacidad, pues la ley común no resulta fácilmente identificable.

En I/13, ley particular es aquella norma escrita o no escrita que se ha dado a sí misma y según la cual se gobierna una colectividad. Se trata pues del derecho positivo: por antonomasia, la ley pero también lo que el estagirita denomina complementos de la ley escrita, como las costumbres y los principios generales. Por contra, constituyen la ley

---

788 III.1.8 La virtud, la justicia.

789 Vid. III.3.3 Las tres justicias.

790 Vid. III.4.11 Virtudes éticas y dianoéticas y III.4.14 La virtud de la justicia.

791 III.1.9 Ley particular y ley común (también, III.1.10 Lo justo por naturaleza).

común cuantas normas no escritas son aparentemente y/o potencialmente reconocidas por todos. Se trata, pues, de una normativa inconcreta, que tradicionalmente se ha denominado derecho natural, pero que quizá se podría llamar —haciendo más justicia al concepto— "derecho moral".

Sin duda, el estagirita propicia la denominación derecho natural, ya que en I/13 califica la ley común como la conforme a la naturaleza y la hace equivalente a lo justo por naturaleza[792]. Terminológicamente, la deducción es impecable, pues cabe traducir la expresión "justo por naturaleza", lo justo natural, por "derecho natural". Sin embargo, en el momento de precisar e identificar lo que se entiende por "natural" y por "justo por naturaleza", la juridicidad del concepto se desvanece casi por completo: permanece solo como una referencia remota.

IV.1.9 Ley común, justicia natural[793]

De entrada, la noción de ley común no hace referencia a una ley sino a varias, indefinidas y virtuales. Por eso, hablamos de normativa inconcreta. Lo que sea ley común ha de ser formulado y argumentado para devenir efectivamente tal. La remisión a la conformidad a la naturaleza no despeja esa incertidumbre general. Porque, si en la naturaleza se hallare alguna legalidad, habrá en cualquier caso que formularla y argumentarla. En nuestra opinión, lo natural ha de entenderse referido a la naturaleza humana, esencialmente —pero sin desconsiderar la animalidad— a la sociabilidad y racionalidad humanas, incluyendo sus potencialidades[794].

La definición y caracterización que hace el filósofo de lo justo por naturaleza no despeja las incógnitas que se ciernen sobre tal concepto y, sobre todo, tal objeto y que, en nuestra opinión, lo sitúan —aunque no por completo— en el ámbito de la moralidad. Lo justo por naturaleza es algo incierto y variable (también en la *Étc.Nic.*)[795], adivinable por todos aunque entre ellos no exista comunidad ni acuerdo —dice el estagirita—, que se

---

[792] Vid., acerca de la *Étc.Nic.*, III.4.21 La justicia natural y la justicia legal.

[793] III.1.10 Lo justo por naturaleza (también, III.1.9 Ley particular y ley común).

[794] Vid. III.3.2 La casa y la ciudad.

[795] Vid. III.4.21 La justicia natural y la justicia legal.

encontraría en la conciencia de cada uno —dirían algunos— y/o —añadiríamos por nuestra parte— en el acervo cultural (literatura, filosofía, etc.),... algo que, en cada caso, tendría que ser formulado y argumentado para que resultase admisible en el ámbito político y/o en sede judicial. De entrada, podrá no haber ni comunidad ni acuerdo... mas tendrá que llegar a haberlos si lo justo natural quiere contar con alguna efectividad.

IV.1.10 Justicia natural: justicia moral[796]

En I/13, Aristóteles pone dos ejemplos, Antígona y Empédocles, que remiten, fundamental pero no exclusivamente, a la moralidad.

De Antígona podemos decir que invoca, frente a la ley particular, un uso social (extendido, no local, y duradero, no actual) razonable, es decir, una costumbre, cuya vigencia defiende por considerarla inderogable por una norma legal. Se trataría de un conflicto entre dos normas jurídicas, interno al derecho, aunque tenga también un cariz moral. Sin embargo, no podemos soslayar que Antígona no es un caso jurídico sino una obra teatral, un ejemplo literario: apoyarse en él es recurrir a la moralidad, argumentar en términos morales.

El ejemplo de Empédocles remite, exclusivamente, a la moralidad y no ya a la moral vigente sino a un ideal moral. "No matar seres vivos", algo justo por naturaleza según ambos filósofos, representa una norma moral virtual, con escasa y contradictoria correspondencia en normas reales. Estamos, de lleno, en el terreno y el régimen de lo formulable y argumentable en términos morales.

IV.1.11 Ley común: "derecho moral"[797]

Además, Aristóteles alude a algunos principios generales jurídicos,... pero los que menciona son, más bien, principios generales morales: lo excesivo en virtud y maldad,... dar gracias a quien hizo bien, corresponder a quien hizo bien, prestar ayuda a los amigos... y cosas semejantes.

Por último, la ley común y lo justo por naturaleza, como tales, carecen de coacción

---

[796] III.1.11 ¿Normas morales? (también, III.1.10 Lo justo por naturaleza).

[797] III.1.11 ¿Normas morales?.

legal y de sanción legal que asegure su cumplimiento. Su fuerza obligante se sigue de la coacción y la sanción típicamente morales: la conciencia individual, la opinión pública. Hemos dicho "como tales" porque la ley común y lo justo natural están frecuentemente recogidos en la ley particular y la justicia legal. Este aspecto, más bien implícito (pero indudable) en la *Ret.*, está más claro en la *Étc.Nic.*: lo natural y lo legal no solo pueden coincidir sino que lo habitual es que, parcialmente, coincidan[798]. Además, es lo deseable: así no se producirían las disonancias, como el caso de Antígona.

En definitiva, y por todos esos motivos, consideramos que la ley común consiste en aquellas normas, valores, ejemplos, etc. morales susceptibles de relevancia jurídica. Por eso hablamos de "derecho moral", en suma, de derecho fundado en la moral... lo que nos parece más adecuado y menos equívoco que fundado en la naturaleza. Más adecuado y menos equívoco... en términos aristotélicos, aunque muchos —y no sin razón— pensarán lo contrario.

IV.1.12 ¿Ley común en sede judicial?[799]

Para el estagirita, en I/15, la ley común tiene un valor y unos efectos jurídicos que van más allá de la elaboración teórica o doctrinal y de la creación de derecho, sea por vía jurisprudencial sea por vía legislativa. Se comprende que el llamado derecho natural repercuta en la formación de la doctrina jurídica, así como en la génesis y desarrollo del derecho positivo. Se trata de un papel fundamentalmente externo y mayormente subordinado con relación al ordenamiento jurídico. Sin embargo, para nuestro autor, la ley común puede jugar un papel interno, dentro de los propios procesos jurídicos, disputándole el terreno y la primacía al derecho positivo.

En efecto, a su entender, la ley común puede ser presentada y servir como argumento tanto en el ámbito político, ante la asamblea[800] (u otros órganos políticos

[798] Vid. III.4.21 La justicia natural y la justicia legal.

[799] III.1.12 La ley común como argumento.

[800] Si un ciudadano hace una propuesta: primero, debe formular esa ley común; y después, si prospera, se convierte en derecho positivo. Vid., acerca de la *Const.At.*, III.2.6 Las instituciones de gobierno (y también, acerca de la *Pol.*, III.3.28 Deliberación y gobernación).

deliberativos como, eminentemente, el consejo), cuanto en sede judicial, ante los tribunales. Lo que significa que, en principio, podría enfrentarse, con una cierta esperanza de éxito, tanto al derecho político cuanto al derecho judicial (civil, penal, procesal, etc.). De hecho, sin embargo, el estagirita restringe la viabilidad de semejante argumentación, de aducir la ley común o invocar lo justo por naturaleza, a supuestos 1) de índole política y 2) en circunstancias excepcionales.

Sea en el ámbito político sea en sede judicial, el argumento tiene alguna posibilidad de prosperar cuando, como acontece con Antígona, se enfrenta a una vulneración flagrante de orden moral: a una norma o acto político que choca con algún principio o valor básicos políticos y/o éticos compartidos por la colectividad. En esa situación, en la cual el propio orden político puede ser cuestionado, cabe invocar algún derecho moral con posibilidades de que sea admitido por la asamblea (o el consejo) o por los tribunales.

IV.1.13 Prioridad y supremacía de la ley escrita[801]

Ciertamente, en cualquier supuesto (político o no) el estagirita deja abierta la puerta de la excepción: que el tribunal no siga siempre la ley escrita. Mas, por lo general, se refiere a la equidad, a la adaptación de la legalidad, y solo en circunstancias extremas contempla la excepción completa: la admisión de la ley común. En favor de esta ofrece varios argumentos... que remiten a la equidad[802]: no seguir la ley escrita se traduce en procurar la equidad, sea interpretando esa ley, sea recurriendo a otras leyes o a otras fuentes como costumbres o principios. Aceptar la ley común vendría siendo admitir como criterio el hombre mejor, y no una ley,... cosa que a la postre nuestro autor rechaza.

Aristóteles, en suma, otorga primacía y superioridad a la ley escrita, dejando poquísimo margen para la excepción. Ley escrita que, ciertamente, habrá de satisfacer unos requisitos. La posición aristotélica, sentada en la *Ret.*, parece coincidir, a grandes rasgos, con el funcionamiento de la administración de la justicia en general, por lo que podemos

---

[801] III.1.13 Primacía y superioridad de la ley escrita.

[802] Vid. III.1.14 La equidad (*Ret.*) y III.4.25 La equidad (*Étc.Nic.*).

saber por la *Pol.*[803], y en particular, por lo que podemos saber por la *Const.At.*[804], en la democracia ateniense.

IV.1.14 Equidad: la justicia más allá de la ley escrita[805]

La equidad, tratada en I/13, consiste en la búsqueda de la justicia más allá de la ley escrita, en aquellos casos en los que una y otra no coinciden. Esta circunstancia puede, incluso, estar prevista o, simplemente, ser previsible. Si está prevista, la equidad constituye un mecanismo legal; si es previsible, la equidad surge como un mecanismo judicial. No implica un quebranto o suspensión o huida de la legalidad, sino, al contrario, su adaptación —su corrección y concreción— para efectivamente hacer justicia. No implica tampoco, por tanto, el recurso a otra legalidad (ley común, justicia natural, derecho moral).

En la *Ret.* se contemplan la equidad judicial y la equidad moral, de naturaleza bastante diferente: la judicial busca la realización de la justicia; la moral, en cambio, significa una renuncia a la justicia. En la *Étc.Nic.*[806], se habla además de la equidad política (la concreción y corrección de la ley a través del decreto), semejante a la judicial: el ajuste, concreción y corrección de la ley por medio de la sentencia. Una fórmula paralela, tratada asimismo en la *Ret.*, es el arbitraje.

La equidad judicial se refiere a la interpretación y aplicación de la ley al caso concreto. El estagirita recomienda, como vías para la realización de la equidad, mirar: no la ley, sino al legislador; no la letra, sino su espíritu; no la parte, sino el todo (por ejemplo, no el acto, sino la conducta); no la acción, sino la intención; y no el ahora (la actualidad), sino el siempre (la trayectoria). Habría, además, una equidad para-judicial: el arbitraje. Que en la democracia ateniense, según se recoge en la *Const.At.*, forma parte del ordenamiento jurídico[807].

---

[803] Vid. III.3.30 La administración de la justicia.

[804] Vid. III.2.8 La administración de la justicia, III.2.9 Magistraturas y procesos judiciales, III.2.10 Los tribunales, los juicios.

[805] III.1.14 La equidad.

[806] Vid. III.4.25 La equidad.

[807] Vid. III.2.9 Magistraturas y procesos judiciales.

Por último, la equidad extra-judicial, la equidad moral (también tratada en la *Étc.Nic.*) consiste en una renuncia parcial o total a la justicia, cuando uno tiene derecho a ella y el derecho está de su parte. Tal como aparece en la *Ret.*, comprendería lo justiciable pero perdonable, es decir, todo sobre lo que cabe perdón o indulgencia. Perdonar lo no perdonable sería admitir la injusticia, permitir la impunidad, quebrantar la legalidad, ir contra la justicia.

IV.1.15 La injusticia, el delito[808]

Aristóteles suele emplear indistintamente injusticia y delito, aun cuando la noción de injusticia, que incluye todo tipo de quebranto, es más amplia que la de delito, la infracción jurídica. Normalmente se refiere a infracciones que son tanto morales como jurídicas, que contravienen tanto la ley común como una ley particular. Mas también contempla las en exclusiva morales o jurídicas.

En I/10, entiende la injusticia como un daño, voluntariamente causado y contra la ley, particular y/o común. Lo normal sería que contraviniese ambas, ya que la ley común (sus rasgos más generales e importantes) debe estar vertida en la ley particular. En tal supuesto, así como cuando se vulnera solo una ley particular, se trata de un delito. En otro caso, cuando se infringe solo la ley común, estamos ante una infracción moral... lo que no excluye que algunas veces estas deberían estar tipificadas como delitos.

Para que haya injusticia, es necesario que el daño sea voluntario, realizado a sabiendas y no por fuerza por el sujeto agente. Voluntario no significa que el acto haya de ser producto de una decisión. Lo voluntario, como en la *Étc.Nic.*, abarca más que la acción deliberada y elegida[809].

IV.1.16 Voluntariedad, causalidad, imputabilidad[810]

En la *Ret.*, el estagirita se ocupa, más que de la voluntariedad, de la causalidad de las acciones. Apenas toca los aspectos internos de la acción y del sujeto, aunque sitúa

---

[808] III.1.15 La injusticia (también, III.1.20 El delito).

[809] Vid. III.4.9 Acción, voluntariedad e involuntariedad y III.4.23 Injusticia (y justicia), voluntariedad e involuntariedad.

[810] III.1.16 La causalidad de las acciones, III.1.17 Causalidad e imputabilidad.

algunas causas en el interior del individuo agente. De ellas, de esas causas, se sigue —se establece casi sin excepción— la voluntariedad.

Distingue entre lo que se hace o cuando se obra:

1) no por uno mismo, habiendo una causa externa, el azar o la necesidad, sea esta la naturaleza o la violencia;

2) por uno mismo, habiendo una causa subjetiva, sea la costumbre sean los apetitos, ora racionales (la reflexión) ora irracionales (la ira, la pasión).

En total, pues, son siete causas: azar, naturaleza, violencia, costumbre, reflexión, ira, pasión. La tres primeras originan un suceso involuntario; las cuatro últimas, corresponden a la actuación voluntaria. En principio, y en general, todas por igual.

El filósofo descarta o, más bien, pone en un segundo plano otras causas: la edad (ser joven o viejo), los hábitos (virtudes y vicios), la condición social (riqueza y pobreza). En su opinión, no se trata de causas, sino de contingencias o accidentes... sin embargo, relevantes en la comisión de la injusticia. Lo que no significa que, en su óptica, esos factores psico-sociales reduzcan (o incrementen) la voluntariedad y, consiguientemente, la responsabilidad. Sin embargo, tampoco se excluye que dichos factores puedan modificar la evaluación y sanción de la injusticia[811].

En resumidas cuentas, cuando la causa es el azar, la naturaleza o la violencia, no está en el sujeto y no cabe imputarle la acción. Se le imputará, en cambio, cuando la causa se hallare en el sujeto, sea la costumbre, la reflexión, la ira o el apetito. Aristóteles tiende a reducir estas cuatro causas a dos y así habla de la costumbre y el apetito o de la reflexión y el apetito. No examina la interioridad del sujeto: la psique[812], la mecánica o dinámica psicológicas[813]. Los objetos procurados por medio de la reflexión serán bienes o bienes aparentes; los perseguidos por los apetitos, placeres o placeres aparentes. De los bienes y los placeres ofrece una extensa relación.

Dentro de los apetitos, distingue otra vez, pero según otro criterio, en I/11, entre irracionales y racionales. Llama irracionales a aquellos que se producen sin necesidad ni

---

[811] Vid. III.4.18 La justicia correctiva.

[812] Vid. II.2.7 Psicología. Una radiografía: III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud (incluso, III.4.11 Virtudes éticas y dianoéticas).

[813] Vid. III.4.10 Voluntad, deliberación, elección.

de objeto ni de persuasión. Son las necesidades: hambre, sed,... sexualidad. Denomina racionales a aquellos apetitos que surgen por un objeto y por persuasión: las pasiones. Semejante distinción resulta relevante para el examen y la evaluación de la responsabilidad del agente.

IV.1.17 Ocasiones: coyunturas[814]

En la *Ret.*, a diferencia de lo que sucede en la *Étc.Nic.*, el estagirita apenas toca la génesis y estructura interna de la acción: voluntad, deliberación, elección-decisión, acto. Sin embargo, y también a diferencia de la *Étc.Nic.*, sí se para en la estructura externa, en el juego de elementos y factores relacionales y contextuales de la acción. Así, en I/12, al hilo de la disposición o propensión a la injusticia examina los sujetos activo, el agente, y pasivo, la víctima, sus vínculos, sus situaciones, etc., en suma, las coyunturas de la injusticia.

Favorecen la comisión de una injusticia las expectativas de:

1) que pase desapercibida;

2) que quede impune, a pesar de no pasar desapercibida;

3) salir ganando, a pesar de no pasar desapercibida y no quedar impune.

En todo esto influye la índole de los sujetos (agente y víctima), sus relaciones y los rasgos de la acción.

En el agente, propician la realización de una injusticia aquellas circunstancias que facilitan su ocultamiento, impunidad o rentabilidad: la habilidad para hablar y pleitear, la incompatibilidad aparente entre sujeto y acción, la buena fama y también la mala fama, la riqueza y también la pobreza, etc. Ayudan además las relaciones: los muchos y/o grandes amigos, la amistad con la víctima, etc. E influye todavía la acción: su enormidad o brutalidad, que pueda merecer perdón o indulgencia, que resulte enmascarable, es decir, que su causa se pueda hacer pasar por otra y que, con ello, parezca necesaria (y no producto de una decisión), etc.

Un sujeto tiende a la injusticia, además, cuando piensa que saldrá ganando: porque la ganancia es segura o grande o cercana y el castigo resulta incierto o pequeño o lejano,...

---

814 III.1.18 Agentes y ocasiones: la disposición a la injusticia, III.1.19 Víctimas y ocasiones: la fragilidad ante la injusticia.

o cuando se dan otras circunstancias: la reincidencia no descubierta o/y no castigada, la tentativa reiterada, etc. Y un factor muy importante es la fragilidad, efectiva o supuesta, de la víctima, el sujeto al que se agrede, al que se daña, para obtener algo de lo que se carece, sea esto necesario, superfluo o provechoso. La fragilidad puede deberse a:

1) la vulnerabilidad del sujeto;

2) la indefensión tras la injusticia;

3) la existencia de pretextos para la injusticia;

4) las posibilidades de ocultamiento de la injusticia.

La situación de la víctima se agrava cuando el daño recibido implica además vergüenza para la víctima: a la vulnerabilidad y la indefensión, se suma la invisibilidad de la injusticia[815].

IV.1.18 Delitos: rasgos, clases, criterios[816]

Aristóteles trata específicamente el delito en I/13. Añade algún rasgo, a los comunes con la injusticia, e introduce algún matiz.

Según las leyes contrariadas, los delitos infringen una ley particular y/o la ley común. Solo excepcionalmente cabe hablar de delitos contra la ley común que, al mismo tiempo, no contravengan una ley particular. Por regla general, las transgresiones que afectan solo a la ley común constituyen infracciones morales y no delitos. Por antonomasia, son delitos las infracciones de una ley particular. Aristóteles insiste en la necesidad de tipificación: los delitos (robo, ultraje, etc.) han de estar establecidos y bien definidos por la ley particular. Según los sujetos afectados, los delitos son ora contra particulares, uno o varios, o contra la comunidad. La misma distinción cabría hacer en la injusticia.

Al hilo del delito, retoma el asunto de la voluntariedad e involuntariedad del daño, contemplando junto con la voluntariedad en el agente la involuntariedad en la víctima. Apenas toca esta última... una problemática, la de la injusticia pasiva, que aborda en la *Étc.Nic.*, pero que no resuelve por completo[817]. En el fondo está la pregunta, respondida

---

[815] Vid. III.3.9 Los ciudadanos imperfectos y, como corolario y colofón, III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política.

[816] III.1.20 El delito.

[817] Vid. III.4.24 Injusticia pasiva y contra uno mismo.

solo a medias, de si cabe hablar de voluntariedad en la víctima y de si, cuando la víctima consiente en la injusticia, hay delito.

Estas cuestiones se relacionan con la actuación judicial, con las querellas o litigios entablados sobre si hubo o no tal acto, si es justo o injusto, si se obró con o sin intención, etc. El estagirita apunta, en I/14, diversos criterios para ponderar la gravedad del delito[818]: el daño causado (el efectivo y el potencial, que tenga o no remedio, etc.), el sujeto agente (sea el primero o uno de los primeros en cometer ese delito, que incurra en reincidencia, etc.), las normas quebrantadas (contratos, leyes, etc.).

IV.1.19 Argumentos jurídicos, retórica judicial[819]

En I/15, además de las leyes, recoge otros argumentos judiciales: los testigos y testimonios, los contratos, las confesiones y el juramento. En todos los casos, su cuidado es como usarlos con ventaja. Por ejemplo, los contratos: alegarlos, si son favorables; ignorarlos o rechazarlos, si son desfavorables.

Los testigos y testimonios pueden recaer sobre el sujeto o sobre sus contradictores o sobre el asunto en litigio. Nuestro autor distingue entre "los de dentro", sobre si algo ocurrió o no, y "los de fuera", si eso es justo o injusto. También pueden ser antiguos o contemporáneos, pertenecientes en general al acervo cultural: no tienen por lo general naturaleza jurídica.

De los contratos subraya que reciben su fuerza de la ley y que se hallan sometidos a las leyes. Al hilo de la analogía entre ambos, el contrato es como una ley, sugiere la naturaleza contractual de la legislación: la ley es como un contrato. Las confesiones, las declaraciones obtenidas por medio de tormento, las rechaza como medios de prueba.

El juramento no representa una injerencia o contaminación del orbe religioso en el desarrollo del juicio: funciona como un mecanismo jurídico, ya que el perjurio constituye un delito, otro que se añade a la causa en litigio. Es un refuerzo de la coacción legal. Por la exposición del estagirita, no parece obligatorio, sino un elemento de presión al que las partes, brindándolo o aceptándolo, pueden recurrir en el juicio.

---

818 Vid. III.4.18 La justicia correctiva.

819 III.1.21 Los argumentos judiciales.

De los argumentos judiciales, no sabemos cómo, ni cuándo, se usaban, ni tampoco cómo y cuánto se estimaban en los juicios[820].



[820] Vid. III.2.10 Los tribunales, los juicios.

IV.2. DE LA *CONSTITUCIÓN DE ATENAS*

IV.2.1 Asentimiento a la democracia[821]

La *Const.At.* proporciona el referente inmediato y principal de las reflexiones políticas y jurídicas que, en otros textos (en la *Ret.* y, eminentemente, en la *Pol.*), realiza el estagirita.

Sin embargo, la *Const.At.* está muy poco provista de esas elucubraciones: en este escrito, esencialmente, se refleja, junto con su historia anterior, la vigente constitución ateniense. Aristóteles se ocupa de describirla e incluso, en algunos puntos, de explicarla. Mas, son pocas las opiniones que vierte, sobre el sistema en conjunto o sobre algún asunto en particular. Además, esos escasos juicios son, en general, de signo positivo. Nuestro autor dista mucho de aparecer como un crítico (y menos aún como un disidente o un enemigo) de la democracia.

Pues bien, a nuestro entender, ese asentimiento a la democracia tiene importantes consecuencias para una lectura de conjunto de la política del estagirita. Este, al cabo, vendrá siendo, antes que nada, un crítico constructivo de la democracia. Semejante posición, según hemos defendido, está implícita en la *Ret.*[822] y, según defenderemos, puede desprenderse de la *Pol.*[823], pero a la vista de la *Const.At.* creemos que dicha interpretación cuenta con una base más firme y segura.

IV.2.2 Autenticidad, concordancias[824]

El tenor descriptivo de la *Const.At.*, que contrasta con el contenido multifocal

---

[821] III.2.2 Historia constitucional social, III.2.3 Hitos constitucionales.

[822] Vid. III.1.6 Constituciones o regímenes.

[823] Vid. III.3.17 ¿Diversidad de criterios?, III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

[824] III.2.1 Panorámica general.

(especulativo, normativo, etc.) de los escritos aristotélicos (entre ellos, la *Ret.* la *Pol.* y la *Étc.Nic.*), se ha presentado alguna vez como un argumento en contra de la autoría atribuida al estagirita[825]. Por nuestra parte, no suscribimos dicho argumento, pues en el *corpus aristotelicum* se encuentran, además de la *Const.At.*, otros textos neta y eminentemente descriptivos, como la *Historia Animalium* y otros[826].

Como hemos señalado, entre las escasas opiniones y valoraciones vertidas en la *Const.At.* se hallan algunas explícita y esencialmente coincidentes con opciones sustantivas del pensamiento del estagirita. Sucede así con la imperfección de las leyes, a propósito de las de Solón, en la *Const.At.* (9/2), y, tanto en la *Ret.* (I/13) como en la *Étc.Nic.* (V/10), la imperfección de las leyes, a propósito de la equidad[827]. Otro tanto pasa con la valoración, en la *Const.At.* (41/2) y la *Pol.* (III/10), del criterio y juicio de muchos, frente a la opinión y decisión de uno[828].

Pero no son esas las únicas coincidencias o semejanzas. Se dan bastantes más, unas de tipo general y otras más concretas. Acontece así, entre las generales, con la evaluación de los regímenes, similar a la de la *Pol.* (e inclusive a las de la *Ret.* y la *Étc.Nic.*), pues también en la *Const.At.* se prefiere la democracia a otros regímenes habidos en Atenas (tiranías, oligarquías)[829]. Inclusive la perspectiva social adoptada en la *Const.At.*, concuerda con la definición de la democracia, en la *Pol.* (III/8), como el régimen de los pobres[830]... Y la democracia ateniense no está lejos de aquellas democracias —formas, especies— que el filósofo, en la *Pol.*, considera aceptables, cercanas e incluso asimilables al régimen mejor[831]. Más concreta, y más implícita, es la defensa, en la *Pol.* en II/8, del funcionamiento judicial de la democracia ateniense frente a la propuesta de reforma de Hipódamo de

[825] Vid. II.3 Textos relativos a la justicia y el derecho.

[826] Vid. II.2.6 Zoología (incluso, II.2.7 Psicología).

[827] Vid. III.1.14 La equidad y III.4.25 La equidad.

[828] Vid. III.3.23 La soberanía de la masa, III.3.24 Soberanía y participación, III.3.25 El imperio de la ley.

[829] Vid. III.2.2 Historia constitucional social, III.2.3 Hitos constitucionales.

[830] Vid. III.3.32 Democracia y justicia .

[831] Vid. III.3.33 Democracias.

Mileto[832].

Y se dan, todavía, otras concordancias más bien formales, como la síntesis de la historia político-constitucional ateniense que figura en la *Pol.* (II/12), que parece un resumen o extracto de la *Const.At.*[833],... como la concepción-definición del ciudadano en la *Pol.* (III/2), que recoge el criterio de Pericles y remite a la *Const.At.*[834],... y otros temas menores o detalles.

IV.2.3 Cimientos jurídicos[835]

En nuestro sumario examen de la historia constitucional ateniense y en el más demorado repaso del sistema político de la ciudad, apreciamos el bagaje y el entramado institucionales que constituyen, como referente primario y primero, los cimientos y el horizonte de la meditación aristotélica sobre la justicia. He aquí el escenario, propiamente la estructura, en que las propuestas aristotélicas se enraízan y en el cual se proyectan.

El carácter político de esta estructura no debe llevarnos a pasar por alto o minimizar sus dimensiones jurídicas: desde la regulación de la ciudadanía y la participación, a la ordenación y funcionamiento de los órganos y magistraturas de gobierno, incluyendo la organización y actuación de los tribunales. La *Const.At.* refleja, con abundancia y en detalle, diversos aspectos del derecho positivo: sobre todo, derecho político, pero también constitucional, así como penal, civil, tributario, mercantil, procesal,... Se trata de aspectos, elementos fragmentarios, pero relacionados, articulados entre sí, y encuadrados en un ordenamiento jurídico, un sistema esbozado y reflejado a grandes rasgos, en sus características y funcionamiento generales.

IV.2.4 Ius sanguinis[836]

En la democracia ateniense la ciudadanía se basa en el "ius sanguinis", con la doble

---

832 Vid. III.3.13 Dos regímenes menos ideales.

833 Vid. III.2.3 Hitos constitucionales.

834 Vid. III.2.4 La condición de ciudadano.

835 III.2.1 Panorámica general.

836 III.2.4 La condición de ciudadano.

exigencia de que ambos progenitores sean ciudadanos. Para alcanzar la ciudadanía plena es necesario efectuar la inscripción, superando el examen correspondiente, y realizar el servicio militar. A su ejercicio pleno, que incluye la participación política, solo acceden los hombres libres[837]. Para los residentes extranjeros hay mecanismos de representación jurídica e incluso política. En algún caso, satisfaciendo algunos requisitos y procedimientos, pueden llegar a adquirir la ciudadanía ateniense.

IV.2.5 Participación y representación[838]

La participación política, excepto en la asamblea, se realiza por medio de la representación. De la asamblea forman parte, potencialmente, todos los ciudadanos y efectivamente aquellos que acuden a cada reunión. Los demás órganos y magistraturas son electivos, la mayoría por sorteo y algunos (en especial, los cargos militares) por votación. Puede ser elegido cualquier ciudadano, siempre que reúna los requisitos exigidos y supere el examen correspondiente al cargo.

Los cargos son de duración limitada, a uno o unos pocos años, e irrepetibles, excepto alguno militar y el de consejero (es decir, miembro del consejo), aunque este solo se puede repetir una vez. Esto dota al sistema de una gran movilidad, permitiendo que numerosos ciudadanos participen, en algún momento de su vida, en el gobierno de la ciudad[839]. La democracia ateniense es participativa sobre todo por la vía de la representación, disponible y efectiva para un amplio número de ciudadanos.

IV.2.6 Aparato estatal[840]

El sistema político —la democracia ateniense— reposa sobre cuatro instituciones: la asamblea, el consejo, los tribunales y las magistraturas. Constituyen los órganos de gobierno —ampliamente entendido— de la ciudad. En sentido estricto, el gobierno lo ejerce el consejo, que se reúne diariamente. A pesar de la frecuencia con que se convoca,

---

[837] Vid. III.3.9 Los ciudadanos imperfectos.

[838] III.2.5 La participación política.

[839] Vid. III.3.10 El ciudadano tipo.

[840] III.2.6 Las instituciones de gobierno, III.2.7 Magistraturas, cargos públicos.

cada unos 8 o 9 días, y de que le compete decidir sobre los asuntos más importantes, la asamblea verdaderamente no gobierna: acerca de esos asuntos importantes resuelve solo cuando es menester y habitualmente se ocupa de varias funciones (fiscalizadoras, judiciales, administrativas, etc.) de otra relevancia. También el consejo realiza una multiplicidad de funciones (deliberativas, ejecutivas, judiciales, etc.)[841]. De todas maneras, de la administración en general se encargan las magistraturas. Y la administración de la justicia corresponde, sobre todo y por encima de todos, a los tribunales.

En la *Const.At.* figuran, y la enumeración no es exhaustiva, unas 40 magistraturas y un total aproximado de 300 magistrados[842], sin tener en cuenta a los miembros del consejo, que son 500, y tampoco a los de los tribunales. En este sentido, un aspecto señalable de ese complejo institucional es la magnitud y la relevancia del aparato judicial. A este respecto, basta recordar que, en la primera democracia, el número de jueces es de 6.000, sobre un total, incluido el ejército, de 20.000 funcionarios[843]. Los magistrados se ocupan en general de la administración, lo que en particular incluye funciones de gestión, inspección, judiciales, militares, religiosas y otras. Algunas magistraturas están especializadas, pero otras cumplen diversas funciones.

IV.2.7 Aparato y procesos judiciales[844]

La *Const.At.* muestra, además de los grandes rasgos del derecho político y constitucional, múltiples aspectos del derecho positivo: penal, civil, administrativo, tributario, mercantil, procesal... etc. al hilo de las funciones de las magistraturas y, fundamentalmente, al aludir al entramado judicial. De todos esos derechos, de esas ramas y campos jurídicos, proporciona una información fragmentaria, que permite hacerse una idea, pero no tener una visión de conjunto (excepto a título de hipótesis o conjetura). Tal sucede con la administración de la justicia, a pesar de referir bastante información.

---

[841] Vid., al hilo de la *Ret.*, III.1.5 Deliberación, retórica y política y, a propósito de la *Pol.*, III.3.23 La soberanía de la masa y III.3.28 Deliberación y gobernación.

[842] Vid. III.3.29 El desempeño de la gobernación.

[843] Vid. III.2.12 La justicia social.

[844] III.2.8 La administración de la justicia, III.2.9 Magistraturas y procesos judiciales.

La administración de la justicia[845] corresponde, por lo general y en última instancia, a los tribunales. De aquellas causas que no conocen, deciden en apelación. De hecho, intervienen —administran justicia— también otras instancias: la asamblea, el consejo, algunas magistraturas. Mas, con la excepción de algunas causas de escasa cuantía, todos los fallos son apelables ante los tribunales.

La asamblea y, más aún, el consejo resuelven acerca de algunas acusaciones y su fallo es apelable ante los tribunales. También tienen funciones judiciales las magistraturas más ligadas al consejo, ora actuando como instructores (los vendedores, los contadores) ora resolviendo ellos mismos al modo de jueces (los receptores, los rectificadores) ora cumpliendo un papel auxiliar en los procesos (secretarios, depositarios de la legislación).

Más específicamente, son piezas en la administración de la justicia: los introductores, que instruyen causas, cuando menos, civiles y mercantiles; los arcontes, instructores de causas civiles, en especial de derecho de familia; los polemarcos, que cumplen más o menos las mismas funciones que los arcontes, pero con respecto a los residentes extranjeros; los tesmótetas, a cuyo cargo está el control de la legalidad, instructores de causas públicas y privadas;... y los once como ejecutores de las sentencias. Además resuelven los cuarenta y los árbitros, los arcontes en materia tributaria, los reyes en asuntos religiosos,... Inclusive, vistas algunas atribuciones de los estrategos, cabría hablar de una jurisdicción militar.

En fin, los procesos se diferencian por la materia, por la cuantía,... y el filósofo indica más o menos qué instancias, órganos o magistrados, intervienen. Del homicidio y las lesiones señala, según los rasgos del delito o la índole del acusado, varios tribunales competentes.

IV.2.8 Jueces, juicios[846]

A tenor de la *Const.At.* juez es un cargo desempeñado circunstancial y ocasionalmente, para los juicios que correspondan en un período determinado (cuya duración no consta). Los tribunales son una especie de jurados ciudadanos... y, además,

---

[845] Vid. III.3.30 La administración de la justicia.

[846] III.2.10 Los tribunales, los juicios.

multitudinarios. Sus miembros son elegidos por sorteo y en la *Const.At.* se mencionan tribunales de 201, 401 y 501 miembros, pudiendo actuar conjuntamente hasta tres de estos. No solo se sortea el cargo de juez, sino el tribunal al que irá y el papel que en él tendrá. El sorteo sigue un procedimiento complejo, en varias fases, para evitar el conocimiento previo de los asuntos a juzgar y de los jueces entre sí y, con ello, evitar trampas y componendas.

La actuación de los tribunales difiere poco entre las causas públicas y las causas privadas. Están regulados los turnos y los tiempos de intervención de los litigantes. El tiempo no corre cuando los funcionarios allegan los argumentos jurídicos: leyes, contratos, testimonios, etc. relativos al caso[847]. Concluida la vista, se procede a la votación, valiéndose de un sistema complejo para evitar las trampas y obtener un resultado casi inmediato y fiable. Se decide por mayoría y en caso de empate se aplica el principio "in dubio pro reo". La sentencia es inapelable, pues el fallo del tribunal agota el curso de la acción. Sin embargo, puede haber, tras la sentencia una revisión o revaluación: las partes disponen de un tiempo mínimo y el mismo para intervenir y, a continuación, se vuelve a votar. Con esta votación concluye definitivamente el proceso.

De todo esto, cabe concluir que la administración de la justicia es una pieza clave en el ordenamiento y funcionamiento de la democracia ateniense.

IV.2.9 Otras justicias[848]

Además, la *Const.At.* también permite captar, en su verdadera magnitud, otras dimensiones de la justicia que Aristóteles no tematiza en ninguna otra parte, pero sobre las cuales se encuentran, aquí y allá en diversas obras, intervenciones puntuales y laterales. Es el caso de la justicia tributaria y, ligada a ella, la justicia social. De ninguna, si no es sobre aspectos y en ocasiones, versa el estagirita. Ahora bien, de esos apuntes ocasionales no es posible sacar planteamiento sistemático alguno. La cosa cambia, sin embargo, al contemplar a la luz de la *Const.At.* esas intervenciones puntuales y laterales.

En efecto, al examinar la *Const.At.*, se hace visible el sistema, al que el filósofo en otras partes (especialmente, en la *Pol.*) alude puntualmente o lateralmente, en variadas

---

847 Vid. III.1.21 Los argumentos judiciales.

848 III.2.11 La justicia tributaria, III.2.12 La justicia social.

intervenciones. Ese sistema es, a nuestros efectos, ora el ordenamiento tributario ora la política social atenienses, que simplemente son aludidos, en otros lugares, en intervenciones ora de tenor tributario ora de contenido social. Ahora bien, hay que resaltar que, esos sistemas, el estagirita no los cuestiona y, tácitamente, los asume. He aquí su idea general, las concepciones aristotélicas, de ahí derivables, sobre la justicia tributaria y sobre la justicia social.

Dos son, pues, a partir de los elementos nucleares y/o basilares proporcionados por la *Const.At.*, las derivaciones practicadas.

La primera, a partir del ordenamiento tributario que encontramos en la *Const.At.*, con el complemento de indicaciones y alusiones dispersas por la *Pol.* y en la *Ret.* y la *Étc.Nic.*, es la "justicia tributaria"[849]. Que, en la concepción aristotélica, se nutre, fundamentalmente, de los principios generales de proporcionalidad y auto-imposición.

La segunda derivación, a partir de la política social que encontramos en la *Const.At.*, con el complemento de puntualizaciones y sugerencias que aparecen mayormente en la *Pol.* (pero tampoco faltan en la *Étc.Nic.*), es la "justicia social"[850]. Que, para el estagirita, cuenta con dos ejes fundamentales: por un lado, la disminución, hasta erradicación, de la pobreza; por otro lado, la extensión, hasta la generalización, de la educación.

---

[849] Cfr. VII. Anexo: sistema y justicia tributarios en Aristóteles.

[850] Cfr. VII.3.3 Propuestas fiscales y financieras.

IV.3. DE LA *POLÍTICA*

IV.3.1 Fundación y fundamentos de la ciudad[851]

Con Aristóteles, empezamos nuestra indagación en la *Pol.*, en el libro I, *ab urbe condita*: por la formación de la ciudad (que es tanto como decir de la sociedad y del estado), a partir de sus elementos fundamentales y componentes primordiales.

Para el estagirita, en el origen de la ciudad están la casa y, de otro modo, la justicia... que, en última instancia, remiten a la naturaleza, animal y humana.

IV.3.2 La casa y la ciudad[852]

La casa sería una asociación de individuos, semejante a las que encontramos en otros animales (y en algunos aspectos en los vegetales, dice el filósofo), para subsistir. Por agregación de casas en aldeas, y de aldeas con aldeas, se llega a la ciudad. La finalidad de esta puede ser, más allá de la subsistencia, el bienestar[853]. Y este cabe entenderlo y perseguirlo de muchos modos: los regímenes políticos[854]. De la casa a la ciudad se ha dado un salto: la casa era una exigencia, un producto de la naturaleza; la ciudad es una posibilidad, una producción contingente a partir de lo dado por la naturaleza. Ahí aparece la justicia.

La naturalidad de la casa y la ciudad remite a un principio, pero no prefigura un resultado. El principio consiste en una posibilidad que se desarrolla, pero, tanto uno como otro proceso pueden dar lugar a muchos y muy varios resultados. La casa y la ciudad pueden adoptar formas brutales, despóticas,... o racionales, consensuadas. La casa está más constreñida por la naturaleza, la animalidad y la sociabilidad; pero la ciudad, menos... en

---

[851] III.3.2 La casa y la ciudad, III.3.3 Las tres justicias.

[852] III.3.2 La casa y la ciudad.

[853] Vid. III.3.21 Los fines de la ciudad.

[854] Vid. III.3.22 Las finalidades de los regímenes.

ella surge la justicia y puede desarrollarse el derecho... y eso acaba por reconfigurar la casa.

IV.3.3 La justicia y la ciudad[855]

Para Aristóteles, el ser humano es, como otros, un animal social, pero a diferencia de ellos tiene palabra, puede hablar, y en consecuencia posee racionalidad, puede razonar. El lenguaje le vale, no solo para indicar algo, para emitir signos, sino también para realizar juicios, para distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo conveniente y lo dañino,... lo justo y lo injusto.

El ser humano poseería, pues, un sentido de la justicia, que facilitaría el establecimiento (y la mejora) de la casa... y permitiría la fundación (y el desarrollo) de la ciudad. Y, con ello, habría verdaderamente —efectivamente— justicia. Aquel originario sentido de justicia vendría siendo como un germen —o una semilla— que solo fructificaría con el advenimiento y la consolidación de la ciudad: al surgir, asentarse y perfeccionarse las leyes y los juicios... es decir, al instaurarse y consolidarse un ordenamiento y un funcionamiento jurídicos.

En suma, como desde otro ángulo corroboran la *Ret.* y la *Étc.Nic.*, la virtud de la justicia[856] permanecería en estado virtual mientras no se desarrollasen la justicia-norma y la justicia-aparato. Pero estas, para desenvolverse, precisan de aquella[857]. Más que genética, relativa a los orígenes y la historia, esta —como se ve en la *Étc.Nic.*— es una interdependencia estructural, sistémica: propia de la sociedad que llamamos "política" y del estado que llamamos "de derecho", es decir, de un sistema jurídico-político... más exactamente: ético-jurídico-político[858].

Política, ética, derecho: los tres elementos son importantes en la fundación y como fundamento de la ciudad... y constituirán orbes perfectamente visibles (y separables) en la ciudad-estado,... como, por ejemplo, la democracia ateniense. La virtud de la justicia remite a las otras justicias, eminentemente las leyes y los tribunales... *qua* instituciones políticas.

---

[855] III.3.3 Las tres justicias.

[856] Vid. III.1.8 La virtud, la justicia y III.4.14 La virtud de la justicia.

[857] Vid. III.4.22 La autonomía de la virtud y de los cánones de la justicia.

[858] Vid. III.4.3 Ética, Política y Derecho y III.4.4 Ética, Derecho y Política.

Y esas justicias e instituciones, por su parte, según consta en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, remiten a la virtud del ciudadano[859] y, antes, a la del individuo[860]. En la institución —el origen, el establecimiento— de la ciudad se hallan esos tres orbes, como bosquejo o rudimento, pero diferenciados (autónomos) y, asimismo, vinculados (interdependientes).

IV.3.4 Domesticidad: esclavitud, patriarcado... y política... (y filosofía)[861]

Originariamente, la casa representa un paso hacia la ciudad, pero, una vez instituida esta, aquella constituye una parte de la ciudad. Y como tal es objeto de la política. La casa engloba un conjunto —y también un régimen— de relaciones interpersonales: la domesticidad, un haz de relaciones —amo-esclavo, hombre-mujer, padre-hijos— centradas en el hombre (amo-esposo-padre). En principio, para el estagirita, la domesticidad sería anterior y exterior a la política... pero, a fin de cuentas, resulta hallarse enmarcada y determinada —ya que regida— por la política[862].

Siguiendo las elucubraciones del filósofo, hemos examinado la esclavitud y el patriarcado, la dominación amo-esclavo y hombre-mujer, cuya justicia él rubrica.... no sin dificultades. Simplificando, cabe decir que el estagirita acepta la esclavitud pero no suscribe el esclavismo. Con el patriarcado, que como discípulo de Platón —si recogiese la enseñanza de su maestro— le debería resultar más difícil de asumir, se compromete más,... pero no sin resquicios ni sin contradicciones.

IV.3.5 Esclavitud: naturalidad... y violencia[863]

La esclavitud, a pesar de creerla fundada en la propia naturaleza, le crea problemas: el esclavo de hecho y el de derecho con frecuencia no coinciden... la relación entre amo y

---

[859] Vid. III.3.11 El ciudadano y la virtud.

[860] Vid. III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

[861] III.3.4 La "economía": domesticidad y política, III.3.5 Esclavitud y justicia, III.3.6 Patriarcado (y justicia).

[862] Vid. III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política.

[863] III.3.5 Esclavitud y justicia. También, III.3.4 La "economía": domesticidad y política.

esclavo no representa para este el beneficio que, dadas las condiciones y circunstancias naturales, debería reportarle.

Según el estagirita, las diferencias naturales (psíquicas) existentes entre los seres humanos hacen de unos libres y de otros esclavos... más o menos, como la propia naturaleza traza la diferencia entre los humanos y los demás animales. El esclavo vendría siendo semejante al animal doméstico, ocupando como este una posición intermedia en la secuencia de los animales: humanos libres, humanos esclavos, animales domésticos, animales salvajes. Pero, como la domesticación y la cría de animales, la esclavitud es una institución humana: los hombres, y no la naturaleza, trazan —establecen y/o mantienen— por medio de la violencia la separación entre libres y esclavos[864].

Hay, pues, como mínimo una esclavitud injusta, la de los esclavos no por naturaleza, los humanos esclavizados por la fuerza (ejemplarmente, por medio de la guerra... que, por su parte, puede no ser justa, lo que tornaría esa esclavización dos veces injusta)...

Pero, además, como se ve también en la *Étc.Nic.*, no hay comunidad de intereses entre amo y esclavo[865], pues toda esclavitud, con independencia de su origen (nacimiento, condena, guerra), consiste en la exclusiva voluntad del amo, que no reconoce ni respeta ningún interés en el esclavo,... y cuando la voluntad de este se manifiesta, el amo ha de hacer valer la suya por medio de la violencia... o la promesa de la libertad[866].

En consecuencia, el filósofo se enfrenta a dos importantes aporías:

1) que los griegos no deberían en ningún caso ser esclavos, sino amos de todos los demás pueblos... lo que choca con los hechos, con la realidad histórica;

2) que el amo debe prometer siempre al esclavo la libertad... lo que choca con la —pretendida— naturaleza del esclavo y la —postulada— naturalidad de la esclavitud.

A ninguna de ellas da salida.

---

[864] Vid. III.3.7 La crematística: una aproximación a la economía.

[865] Vid. III.4.26 La justicia doméstica (o “económica”).

[866] Vid. III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política.

IV.3.6 No esclavismo[867]

De todas maneras, Aristóteles no es esclavista: no suscribe ese modo de producción. En su concepción, el esclavo es un instrumento para la acción, es decir, antes de nada, un servidor doméstico o público. En la producción tienen un papel potencialmente e hipotéticamente prescindible: los esclavos pueden llegar a ser sustituidos por máquinas. Y, por otra parte, la función de los esclavos, como piezas o engranajes del sistema productivo, puede ser realizada por asalariados o artesanos, es decir, por trabajadores libres[868]. Que es el supuesto que habitualmente maneja Aristóteles.

Los esclavos representan una contingencia —una solución entre otras— en la vida de la ciudad. Para subsistir, esta precisa trabajadores, mas no necesariamente esclavos.

IV.3.7 Patriarcado: naturalidad... y construcción[869]

Con respecto al patriarcado, la posición del estagirita resulta más comprometida. Como sucedía con amo y esclavo, en su opinión existe una diferencia y una superioridad natural del hombre sobre la mujer. Esta supremacía, que justifica la dominación del hombre, es de índole psíquica. Y, por lo que parece, irremediable por medio de la educación... que tal como la entiende nuestro autor procura exactamente lo contrario: asegurar esa diferencia, rubricar esa superioridad, garantizar esa dominación. Y las reglas —o consejos— que da para el matrimonio (edad de los contrayentes, etc.) van en la misma dirección.

Sorprende que la mujer, en tales condiciones, como sostiene el filósofo en la *Étc.Nic.*, sea capaz de la más alta amistad y virtud[870]... por lo menos, en la relación con el esposo. Con él, la mujer puede llevar la vida más feliz, la dedicada a la sabiduría. Y, si la mujer puede alcanzar la sabiduría, ¿no podrá aspirar a la justicia, la virtud en torno a la que se teje la vida política? Pues, por lo que parece, para el estagirita, sí, al menos

---

[867] III.3.5 Esclavitud y justicia.

[868] Vid. III.3.9 Los ciudadanos imperfectos.

[869] III.3.6 Patriarcado (y justicia). También, III.3.4 La "economía": domesticidad y política.

[870] Vid. III.4.26 La justicia doméstica (o "económica").

excepcionalmente, como en la *Ret.* ilustra el ejemplo de Antígona, personificación de la justicia natural, política y doméstica[871]. El patriarcalismo aristotélico incurre, más de una vez, en flagrante contradicción: muestra su carencia de fundamento, roza sus propios límites e invita a su disolución.

Queda ahí, tal vez, un resabio del igualitarismo hombre-mujer que Platón defiende para su ciudad ideal... y que Aristóteles rechaza. Como rechaza también la comparación con los animales... quizá porque la naturaleza —como bien él sabe y consta en sus escritos biológicos[872]— no refrenda la inferioridad de la hembra con relación al macho, sino que muestra muchas veces lo contrario.

IV.3.8 Perspectiva emancipatoria[873]

Ahora bien, que el filósofo suscriba el patriarcado no significa que este se mantenga... por lo menos en alguno de los regímenes bien gobernados que conoce o imagina: en alguna democracia.

En efecto, el desarrollo de la democracia[874], que el estagirita entiende como gobierno de los pobres, puede llevar a la relajación e inclusive la desaparición del patriarcado, pues los pobres —es decir, los trabajadores, cuyo tiempo se va en la tarea de procurar el sustento familiar— han de delegar y compartir con las mujeres, no solo la actividad económica (ya que ellas se encargan de la casa), sino también la participación política,... pues, como dice el filósofo, ellos tienen que hacerse representar por ellas en la vida política.

No es una entelequia: algo semejante, constata —y lamenta— el filósofo, sucedió en Esparta, una oligarquía, como consecuencia no deseada del militarismo espartano[875].

En suma, según consta en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*, el régimen doméstico —la situación o condición de los esclavos, las mujeres y los hijos— está ligado a la política y

---

[871] Vid. III.1.10 Lo justo por naturaleza.

[872] Vid. II.2.6 Zoología.

[873] III.3.6 Patriarcado (y justicia).

[874] Vid. III.3.32 Democracia y justicia .

[875] Vid. III.3.14 Regímenes paradigmáticos.

varía con los regímenes políticos[876].

IV.3.9 Crematística, explotación, antropocentrismo[877]

Sobre la subsistencia y el bienestar —tanto de la casa como de la ciudad— incide la actividad que Aristóteles denomina "crematística", equivalente más o menos a nuestra economía, consistente en la adquisición de recursos y la producción de riqueza. Básicamente, toma dos formas: la llamada "natural", similar a la búsqueda de alimentos por parte de los animales, y la llamada "cambiaria", porque tiene en el comercio su realización esencial y eminente.

El filósofo califica a la primera, la natural, de necesaria y laudable; y a la segunda, la cambiaria, de innecesaria y censurable. Lo que no significa que siempre lo sea, sino que puede ser justamente censurada en cualquiera de sus formas (trueque, comercio, usura, trabajo asalariado),... sobre todo, en la usuraria. La razón es que estos intercambios —mercancía por mercancía (trueque), mercancía por dinero (comercio), dinero por dinero (usura), trabajo por dinero (trabajo asalariado)— pueden hacerse a costa de otros: en ellos siempre intervienen otros y por ello tiene un papel la justicia (apuntado en la *Étc.Nic.*)[878]. La usura además suscita la desconfianza de nuestro autor por su no-naturalidad: generación de dinero a partir de dinero.

En la crematística natural, la relación primordial —aunque no exclusiva— es entre los seres humanos y la naturaleza, que se explota... en el sentido de que se toman los frutos que ella pone al alcance de la mano —y la labor— humana (caza, pesca, agricultura, ganadería, etc.). Remite a un orden natural, antropocéntrico, que la actividad humana no altera. Y etnocéntrico, pues cabe utilizar como instrumentos (esclavos) a los humanos inferiores, es decir, a los subyugados y/o vencidos[879]. En la escasa medida que el ser humano puede alterar (o respetar) el orden natural, cabría hablar de injusticia (o justicia).

---

[876] Vid. III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política.

[877] III.3.7 La crematística: una aproximación a la economía, III.3.8 Crematística y justicia.

[878] Vid. III.4.19 La justicia cambiaria.

[879] Vid. III.3.5 Esclavitud y justicia.

IV.3.10 Diversidad y plausibilidad de los regímenes[880]

La médula de la *Pol.*, el tema por todas partes presente, es el estudio de los regímenes políticos: ideales, modélicos, paradigmáticos, justos e injustos, el mejor, los viables, los preferibles. Comprende del libro II al VIII, el último. Y ni siquiera resulta ajeno a esta problemática el libro I, las indagaciones sobre la casa y la ciudad.

De los regímenes ideales (eminentemente, la república de Platón), el estagirita salva y recoge poco: algún rasgo general, algún punto o detalle. Lo mismo sucede con los regímenes modélicos... quizá porque los únicos que contempla y evalúa son oligarquías (eminentemente, Esparta). El filósofo conjuga en su juicio aspectos teóricos y prácticos. Ahí y en adelante, al clasificar, al proponer, al examinar, nuestro autor maneja siempre referencias ideales y una amplia base empírica. Así habla de los regímenes justos e injustos, el mejor, los viables, los preferibles. Apunta a lo mejor, pero señala lo plausible.

IV.3.11 Ciudadanos imperfectos y ciudadanía típica[881]

Una cuestión intermedia, preliminar para la investigación sobre los regímenes y de transición entre la casa y la ciudad, es la ciudadanía. De hecho, encontramos como ciudadanos imperfectos, en expresión del estagirita aplicada a los niños, los sometidos a la férula del varón dentro de las paredes de la casa: los esclavos, las mujeres, los niños. A ellos, hay que agregar los extranjeros, residentes y/o habitantes de la ciudad.

Imperfección no significa ausencia de protección y/o incapacidad de acción jurídicas. En diferente medida, los ciudadanos imperfectos, incluidos los esclavos, gozan del amparo y los beneficios del ordenamiento jurídico, como objetos y sujetos de derecho. A este respecto, las mujeres y algunos extranjeros pueden disfrutar de una situación equiparable a la de los ciudadanos.

Para Aristóteles, la ciudadanía se define por la participación política: en su opinión, es ciudadano el que detenta la que llama magistratura indefinida, consistente en la posibilidad ilimitada de ser miembro de los tribunales y miembro de la asamblea. Ello, también en su opinión, está al alcance de los varones, nacidos de padre y madre ciudadanos

---

[880] III.3.12 Regímenes ideales, III.3.14 Regímenes paradigmáticos, III.3.16 Los regímenes según la justicia, III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

[881] III.3.9 Los ciudadanos imperfectos, III.3.10 El ciudadano tipo.

ambos, mayores de edad y que han satisfecho ciertos requisitos (inscripción, servicio militar, etc.).

Curiosamente —y expresamente— el estagirita define la ciudadanía tal como se entiende en la democracia (y, en concreto, según la *Const.At.*, en la democracia ateniense)[882]. Definición que habría que adaptar a otros regímenes. Por nuestra parte, no dejamos de detectar ahí una preferencia por la democracia. Y consignamos que en este régimen —y, en concreto, en la democracia ateniense— la ciudadanía abarca todas las clases sociales.

IV.3.12 El hombre bueno y el buen ciudadano[883]

¿Es —o sea, debe ser— la misma virtud la del hombre bueno y la del buen ciudadano? Esta cuestión, formulada en la *Pol.* y en la *Étc.Nic.*[884], recibe una respuesta negativa, mas, hablando en abstracto, no siempre concluyente o con indicaciones evasivas. En concreto, empero, no caben dudas. En la *Pol.* se señala cuál es la del buen ciudadano y en la *Étc.Nic.*, la del hombre bueno. Se trata de virtudes diferentes... propias además de orbes diferentes, la ética (el hombre bueno) y la política (el buen ciudadano), que, aunque se interrelacionen, no se confunden.

Respecto a la cuestión de la virtud del ciudadano responde el filósofo, en la *Pol.*, en sintonía con la democracia: mandar y obedecer bien. Esta virtud se adapta, más o menos, a cada régimen. Pero se adecua especialmente a aquellos, como la democracia o la república, caracterizados por la reversibilidad en la gobernación[885]. Por otra parte, la virtud del ciudadano difiere de la del hombre mejor, aunque nada obsta que, en algún caso, este ejerza como gobernante o participe como ciudadano. Con ello, empero, no mejora el régimen, el que sea, ni siquiera el régimen mejor.

En la *Pol.* no se define —no se dice cuál es— la virtud del hombre bueno. Sí en la

---

[882] Vid. III.2.4 La condición de ciudadano.

[883] III.3.11 El ciudadano y la virtud.

[884] Vid. III.4.15 La justicia total.

[885] Vid. III.3.18 La reversibilidad de la gobernación.

Étc.Nic.[886]: la sabiduría, que queda al margen de la política. Las virtudes en general —incluso las más políticas, como la justicia— implican un margen, una distancia, una reserva con relación a la política (y el derecho).

IV.3.13 Examen y evaluación de los regímenes: argumentos y criterios[887]

Para el estagirita, la investigación de los regímenes debe incluir, no solo los reales, sino aquellos susceptibles de existir. Sin embargo, adopta una posición muy crítica con las constituciones y medidas ideales… e incluso con aquellos regímenes existentes que habitualmente se consideran modélicos.

Frente a todos ellos, ante las múltiples formas de gobierno, nuestro autor despliega argumentos varios que suelen incluir los siguientes criterios:

1) las comparaciones con lo propio del régimen mejor (es decir, con lo que y aquel que en su perspectiva sería lo mejor y el mejor);

2) las contradicciones internas, el desajuste entre una medida particular y la constitución de la que forma parte;

3) las carencias y deficiencias, lo que falta y sería necesario o conveniente y lo que a esto perjudica;

4) las consecuencias no previstas, los efectos de una propuesta o una medida en otro orden de cosas;

5) el contraste con los hechos, lo que muestra la experiencia y/o enseña la historia.

IV.3.14 Propuestas ideales... recusadas[888]

De los regímenes ideales, presta especial atención a las propuestas —las repúblicas— de Platón, en *La república* y *Las leyes*. Achaca a ambas el utopismo: no haber existido nunca algo semejante, proyectar ideales poco o nada realizables. Recusa la ciudad ideal platónica porque ahoga el pluralismo, reduciendo la diversidad a la uniformidad. Y repudia también el comunismo platónico, el de hijos y el de bienes, como generadores de

[886] Vid. III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

[887] III.3.12 Regímenes ideales, III.3.13 Dos regímenes menos ideales, III.3.14 Regímenes paradigmáticos, III.3.15 Otras referencias ejemplares.

[888] III.3.12 Regímenes ideales, III.3.13 Dos regímenes menos ideales.

más y mayores problemas que aquellos que en apariencia resuelven.

En suma, para nuestro filósofo, la república platónica, si la hubiese, no sería el régimen mejor, ni siquiera se encontraría entre los buenos... pues, si la llegase a haber, no funcionaría o lo haría mal, ya que las medidas ideadas por Platón causarían muchos y graves problemas... amén de que el diseño platónico resulta manifiestamente incompleto, ya que ignora u olvida aspectos fundamentales para cualquier régimen.

De Faleas de Calcedonia, examina y rechaza las propuestas sobre la igualdad económica; y de Hipódamo de Mileto, algunos proyectos legislativos, en especial, el relativo al sistema judicial y el procedimiento de los juicios. Aristóteles adopta una perspectiva reformista, de mudanza y de mejora, a partir de —a tenor de la *Pol.* y la *Const.At.*— lo existente en lo económico-social y a partir de lo vigente en lo jurídico-político[889].

En las críticas a Platón, así como en las dirigidas a las propuestas —más concretas— de Faleas y de Hipódamo, el estagirita asume —más de una vez, explícitamente— el proceder existente, el sistema vigente… que se corresponden, más o menos, con los de la *Const.At.*, con los de la democracia ateniense[890].

IV.3.15 Modelos... poco ejemplares[891]

De los regímenes considerados modélicos, chequea Esparta, Creta y Cartago, que considera tres variantes del mismo paradigma. De Esparta, realiza una crítica demoledora. Rechaza por completo la forma de gobierno de los espartanos, que tiene por una oligarquía… con rasgos tiránicos. No corren mejor suerte Creta y Cartago. Por contraste, resulta curioso no encontrar en ese repaso de fórmulas modélicas —que, de hecho, es una crítica implacable— casi nada sobre la democracia ateniense (u otras democracias).

De Esparta señala graves deficiencias en su organización económica, en su sistema

[889] Vid. III.2.11 La justicia tributaria, III.2.12 La justicia social.

[890] Vid. III.2.10 Los tribunales, los juicios.

[891] III.3.14 Regímenes paradigmáticos, III.3.15 Otras referencias ejemplares.

político, en su ordenamiento jurídico e inclusive en el ámbito moral, de orden ético[892]. Por todo ello, el régimen espartano se halla abocado a la sublevación interna y al conflicto externo, que, como muestra su historia, se producen y suceden de modo continuo, casi permanente. Creta y Cartago conocen y padecen similares problemas. De facto, según el filósofo, su viabilidad y persistencia se debe, no a las bondades de sus regímenes, sino a otras circunstancias (por ejemplo, en el caso de Creta, al hecho de ser una isla).

Un aspecto reseñable del régimen espartano es la quiebra del patriarcado,... cosa que el estagirita señala como uno de los males, un efecto indirecto o daño colateral derivado del belicismo y la plutocracia campantes en Esparta, de la orientación y organización militaristas y oligárquicas de la ciudad[893].

IV.3.16 Regímenes típicos[894]

Volviendo al plano teórico, en el libro III, Aristóteles clasifica los regímenes, según su justicia, en: por una parte, rectos o justos: la realeza, la aristocracia, la república; y por otra parte, desviaciones o injustos: la tiranía, la oligarquía, la democracia. Junto con la justicia, el otro parámetro es la soberanía, el número de sus detentadores: uno (realeza, tiranía); pocos (aristocracia, oligarquía); muchos (república, democracia). Lo que también es una cuestión de justicia.

En la *Étc.Nic.*, hallamos asimismo esta clasificación, en esquema y sin las mismas consecuencias. En la *Ret.*, encontramos una clasificación diferente, que comparte con esta el criterio de los detentadores de la soberanía y en la que no figura la república. La de la *Pol.* resulta más compleja y más completa[895].

En sentido primero, y primordial, como en la *Étc.Nic.*, justicia equivale a interés común, el perseguido en los regímenes (realeza, aristocracia, democracia) frente al interés particular característico de las desviaciones (tiranía, oligarquía, democracia)... aunque en

[892] Las alabanzas en la *Étc.Nic.* son de tenor general, a nivel superficial (vid. III.4.4 Ética, Derecho y Política).

[893] Vid. III.3.22 Las finalidades de los regímenes.

[894] III.3.16 Los regímenes según la justicia.

[895] Vid. III.3.17 ¿Diversidad de criterios?.

alguna de estas, en la democracia, el interés particular (de los muchos y los pobres) resulta ser bastante común.

La orientación hacia el interés común constituye un rasgo del régimen, no del gobierno y/o del gobernante, aunque corresponde a estos realizar ese cometido. Se trata de un rasgo estructural, una finalidad constitucional, no de una propiedad o una cualidad de una institución (el gobierno) o de una persona (los gobernantes).

Mas, en la *Pol.*, la justicia también pauta la atribución y el ejercicio de la soberanía, discriminando entre las distintas fórmulas: uno (realeza, tiranía), pocos (aristocracia, oligarquía), muchos (república, democracia). Y la justicia —la llamada justicia política en la *Étc.Nic.*[896]— proporciona además otros criterios... que permiten matizar y acaban por complicar la clasificación y evaluación de los regímenes.

Por otra parte, esta clasificación reposa sobre una amplia base empírica (ejemplarmente, la *Const.At.*[897], además de las múltiples observaciones contenidas en la *Pol.*). Quizá también por eso, entre otras razones, los regímenes no se encuentran al mismo nivel. Así, de los justos, unos (las repúblicas) son preferibles a otros (aristocracias, realezas)… e incluso puede resultar preferible alguna desviación (algunas democracias).

IV.3.17 El mejor régimen[898]

En cuanto al régimen mejor, Aristóteles parece inclinarse por la república, tanto por las reflexiones al respecto contenidas en el libro VII, como por diversas declaraciones a lo largo de la *Pol.*,… como por la aplicación de su particular concepción de la justicia, el concepto y los principios que el estagirita formula, a la tipología de formas de gobierno.

Aunque, también, ese concepto y esos principios de justicia valen para la democracia… que, en algunas de sus varias formas —las democracias constitucionales—, salen muy bien paradas del chequeo minucioso que el filósofo realiza de la estructura y el funcionamiento de los diversos regímenes en los libros IV, V y VI... sobre todo, pero no

---

[896] Vid. III.4.20 La justicia política.

[897] Vid. III.2.1 Panorámica general, III.2.2 Historia constitucional social y III.2.3 Hitos constitucionales.

[898] III.3.21 Los fines de la ciudad, III.3.22 Las finalidades de los regímenes, III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

solo. Con ello, este segundo elemento, netamente empírico, completa la perspectiva aristotélica.

Por lo general, en la indagación del estagirita, lo teórico y lo empírico marchan a la par: concretando lo teórico, se llega al dato empírico; organizando lo empírico, se alcanza el esquema teórico. De todo ello, resulta una prolija matización y notable complicación de la clasificación inicial y matricial, establecida simplificadamente combinando la justicia de la gobernación (en el fondo, de la constitución) y el número de los gobernantes (en el fondo, de los soberanos).

Al final, los parámetros son muchos... y ningún régimen los satisface plenamente. El mejor es uno plausible entre tantos existentes, no un producto de ingeniería política. Hechas todas las cuentas, podemos quedarnos con la democracia,... con algunas democracias[899].

IV.3.18 Régimen, constitución, gobernación[900]

Un régimen es una estructura, integrada por agentes institucionales y personales, en funcionamiento, con variadas formas y determinadas finalidades. De alguna manera, cabe identificar régimen y gobierno: por vía de metonimia, porque el gobierno es un componente del régimen y porque, como una parte del todo, el gobierno representa al régimen.

Un régimen es un compuesto de múltiples elementos relacionados: soberanía, participación, constitución, legislación, gobierno, magistraturas, fines, etc. La combinatoria posible y las fórmulas existentes son muchas. Para clasificarlas y trazar una línea de demarcación entre ellas, el filósofo adopta la justicia como criterio, entendida como orientación hacia el interés común[901].

¿Y el interés común: quién, cómo y cuándo lo define? Es decir, quién es el sujeto (¿un individuo, un grupo, la colectividad?),... cuáles las instituciones y los procedimientos,... en qué momento o momentos. Además, ese proceso puede estar o no

---

[899] Vid. III.3.33 Democracias.

[900] III.3.19 La justicia absoluta, III.3.27 Legalidad y gobernación.

[901] Vid. III.3.16 Los regímenes según la justicia.

regulado... y estarlo con diferentes formas. Una constitución trata de dar respuesta a esto,... y no solo. Ella misma depende de la soberanía, quién y cómo la detenta y la ejerce,... Y la constitución, por su parte, condiciona la gobernación.

Las distintas fórmulas constitucionales se proyectan y se plasman, diversamente, en la esfera de la gobernación. Según vemos en el libro IV, esta consta de tres elementos, tres "poderes", a través de los que se realiza: el deliberativo, el ejecutivo, el judicativo[902]. Los tres resultan, arquitectónica y operativamente, muy diferentes según los regímenes, fijándose el estagirita, sobre todo, en las variantes democráticas y, a continuación, en las oligárquicas. Es en la democracia donde encontramos la mejor, mas también la peor, articulación entre esos tres elementos.

IV.3.19 Tres poderes[903]

Aristóteles no habla de poderes sino de elementos, nítidamente diferenciados, aunque los órganos que los detentan puedan invadir algunas competencias o compartir algunas funciones propias de los otros. El estagirita no los presenta como poderes que deban guardar un equilibrio entre sí, aunque de hecho, dentro de la actuación de cada uno, está el controlar —limitar, fiscalizar— a los otros. Los tres poderes en conjunto y cada uno de ellos en particular se estructuran y funcionan de modo muy diferente según los regímenes. Nuestro autor, atiende fundamentalmente a las variedades democráticas (a grandes rasgos, coincidentes con lo plasmado en la *Const.At.*), mas también, en menor medida, a las oligárquicas y, en alguna medida, a las republicanas y aristocráticas.

El elemento deliberativo tiene un papel clave en el desempeño de la gobernación y cierto peso —alguna parte— en la administración de la justicia. Fundamentalmente, detenta la soberanía y decide en los asuntos más importantes. Interviene decisivamente en la legislación. Corresponde, en las democracias[904], a la asamblea, que normalmente comparte su poder con el consejo.

---

[902] Vid. III.3.28 Deliberación y gobernación, III.3.29 El desempeño de la gobernación y III.3.30 La administración de la justicia.

[903] III.3.28 Deliberación y gobernación, III.3.29 El desempeño de la gobernación, III.3.30 La administración de la justicia.

[904] Vid. III.2.6 Las instituciones de gobierno.

El elemento ejecutivo está constituido por las magistraturas. Son muchas y muy variables, destacando Aristóteles las (más) necesarias y las (más) relevantes, sin olvidar las supremas, como, por ejemplo, el consejo en las democracias[905].

Finalmente, la administración de la justicia está al cargo, y queda bajo el cuidado, de los tribunales. Sus clases, funciones, composición y nombramiento varían con los regímenes. Característicos de la democracia serían los tribunales populares[906]. Representan, con la asamblea, la más genuina y acabada expresión del poder del pueblo, de la soberanía popular.

IV.3.20 Relatividad de los regímenes[907]

La perspectiva de la justicia absoluta y el horizonte del régimen mejor, que inspiran la indagación política aristotélica, llevan a registrar y conducen a reconocer la variedad y realidad de los regímenes. El panorama político y la oportunidad política —es decir, lo existente e imperfecto más lo posible y limitado— ajustan las expectativas y asientan la teoría. El propio Aristóteles hace "aterrizar" el ideal republicano-democrático en la realidad socio-política, en el terreno de las condiciones concretas y el marco de la práctica posible.

La república no es un régimen universalmente válido, pues no resulta viable/factible en/con todas las poblaciones. Principios básicos republicanos (y demócratas), como la soberanía de la masa y el imperio de la ley, poseen una validez empírica limitada, pues solo son aplicables y, por tanto, válidos en algunos pueblos. Los otros, las multitudes incapaces de erigir o poseer un gobierno republicano, tendrán en la aristocracia o en la realeza su régimen mejor. O, antes,... en la democracia.

El estagirita se muestra escéptico acerca de la república, cuya escasa vigencia y viabilidad constata, y resalta, por el contrario, la fortuna de los regímenes de cuya mezcla surge el republicano: las democracias y las oligarquías. En especial, algunas democracias se hallan muy cerca de la hipotética república... por lo que representan el mejor régimen, es decir, el preferible, dentro de los existentes y plausibles.

---

[905] Vid. III.2.7 Magistraturas, cargos públicos.

[906] Vid. III.2.10 Los tribunales, los juicios.

[907] III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

Los mejores regímenes lo son, más que en absoluto, según las circunstancias: demográficas (sujetos), económicas (recursos), históricas (coyuntura), geográficas (contexto)... Lo absoluto sirve de referencia normativa para, en lo existente, saber descubrir y poder desarrollar lo posible.

IV.3.21 Democracia: originalidad y versatilidad[908]

De entre los regímenes, la democracia merece una extensa atención y alcanza un acentuado protagonismo. Destaca por sus peculiaridades, su estabilidad, pero también su plasticidad, y sus potencialidades. La democracia posee una gran capacidad para renovarse, para incorporar innovaciones e, incluso, para transformar la sociedad (o sea, la ciudad)[909].

La democracia se sirve de un canon de justicia propio: la igualdad cuantitativa, tratar a todos por igual, sin tomar en consideración los méritos de cada uno. Lo único que se tiene en cuenta es la libertad. El régimen se funda en la libertad. De ahí que todos —exactamente, los libres— participen en la gobernación, alternando en el poder, y que, al amparo del régimen, cada uno viva como quiera.

Democracia significa soberanía de la masa y, correlativamente, imperio de la ley[910]... pero también gobierno ejercido por los muchos, los pobres... con el riesgo de que estos, como son mayoría, dirijan su poder contra los ricos, contra los pocos,... inclusive contra las leyes. La preocupación del filósofo radica en la adecuada conjugación, que se halla en las mejores de las democracias, del principio de legalidad, junto con la voluntad popular, y la regla de la mayoría, junto con el respeto a las minorías[911].

IV.3.22 Democracia: autenticidad y contingencia[912]

Simplificando, habría dos especies de democracias: las constitucionales, en las que imperan las leyes y la participación popular está restringida y/o regulada; las populares, en

---

908 III.3.32 Democracia y justicia.

909 Vid. III.2.11 La justicia tributaria y III.2.12 La justicia social.

910 Vid. III.3.23 La soberanía de la masa y III.3.25 El imperio de la ley.

911 Vid. III.3.26 Legislación y justicia.

912 III.3.33 Democracias.

las que prima la voluntad popular, el gobierno de la multitud, y se desvanece el principio de legalidad. Para Aristóteles, estas últimas, que suelen acabar en gobiernos despóticos, no merecen el nombre de democracias. De hecho, de la estructura y el funcionamiento característicos de las democracias, solo mantienen algún rasgo.

Al contrario, la auténtica democracia debe a su complejidad estructural y funcional su estabilidad y adaptabilidad[913], su capacidad para renovarse por dentro y proyectarse hacia fuera, transformando la sociedad.

Para el estagirita, la democracia es un régimen circunstancial (y así aparece en la *Const.At.*): un producto histórico, resultado del desarrollo político y ético de una colectividad y unos individuos: de la auto-consciencia y la auto-determinación de un sujeto colectivo y muchos individuales[914]. En tales condiciones resulta difícil que se dé, o se mantenga, otro régimen. Pero, en su opinión, solo surge de algunas poblaciones, en contextos determinados y en situaciones concretas. En suma, ve la democracia como un modelo general (... heleno), con una historia y vigencia (entre los griegos) con las que no cuenta la república,... pero, como esta, no generalizable, sujeto a contingencias insalvables[915].

IV.3.23 Una configuración de la justicia política[916]

El otro gran eje de la *Pol.*, estrechamente relacionado con el de los regímenes, es la justicia. Constituye el parámetro fundamental a partir —y por medio— del cual el estagirita clasifica y caracteriza los regímenes[917]. Es más, a medida que los examina y evalúa, Aristóteles va definiendo y desarrollando ese patrón a cuya luz los contempla y con el que los juzga. Así, va perfilando el concepto y formulando una serie de principios que

---

[913] Vid. III.3.34 Conservación y seguridad de los regímenes.

[914] Vid. III.2.2 Historia constitucional social.

[915] Vid. III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

[916] III.4.20 La justicia política.

[917] Vid. III.3.16 Los regímenes según la justicia.

acaban por conformar una concepción compleja de la justicia[918].

La justicia contemplada abarca contenidos, criterios, reglas, valores.... que existencialmente, por un lado, se plasman imperfectamente en las instituciones de la ciudad y, por otro lado, se encuentran también imperfectamente (borrosamente y débilmente asentados) en las convicciones de los ciudadanos. Incluye todas las dimensiones de la justicia: canon, institución y virtud. Comprende y combina, pues, política, derecho y ética. Mas se trata, fundamentalmente, de un constructo político-jurídico, con una vertiente ética: un repertorio normativo institucionalmente articulado o articulable... que funciona, también, como un patrón o un ideal regulativo en la perspectiva (en la acción, en la práctica) del ciudadano[919].

IV.3.24 Justicia material y formal[920]

En el libro III, ante la diversidad de los regímenes y con el horizonte de la justicia absoluta, el filósofo apunta los elementos de una definición general. Según esta, la justicia consistiría, por un lado, en el "interés común" y, por otro lado, en la "imparcialidad de la gobernación". Tendría, pues, un componente material, relativo a la finalidad del régimen, el interés común, y un componente formal, relativo al funcionamiento del régimen, la imparcialidad de la gobernación. En seguida, vemos aparecer un tercer elemento, la "reversibilidad de la gobernación", un principio relativo a la "formalización" (i.e., la organización) del régimen.

Con ello se hacía claro, y así lo apuntaba Aristóteles, que lo que fuese la justicia política tendría que ver: por una parte, con contenidos (componentes materiales) y con reglas y procedimientos (componentes formales); y, por otra parte, con la formalización (o la organización), el funcionamiento (o la actividad) y la finalidad (o el objeto) de los regímenes.

De esos tres elementos, uno remite al contenido de la justicia, aquello en que

---

[918] Vid., fundamentalmente, III.3.19 La justicia absoluta, III.3.23 La soberanía de la masa y III.3.25 El imperio de la ley.

[919] Vid. III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

[920] III.3.16 Los regímenes según la justicia, III.3.18 La reversibilidad de la gobernación.

consiste y que debe reportar el régimen; los otros dos son reglas, que dicen como debe estar organizada y como debe funcionar la gobernación. Cada uno de ellos, pues, remite a un plano distinto: el interés común, a la finalidad del régimen[921]; la imparcialidad y la reversibilidad de la gobernación, al funcionamiento y a la formalización del régimen.

IV.3.25 Justicia como igualdades[922]

De la mano de nuestro autor, luego, nos acercamos al concepto de "justicia absoluta" y nos encontramos, entonces, con la igualdad: es decir, con que la justicia era igualdad ora proporcional (la oligárquica) ora cuantitativa (la democrática). Cada una de estas posiciones refleja una justicia parcial, propia de unos y otros regímenes, mas con pretensiones de exclusividad.

Ante tal disyunción, Aristóteles opta por una vía intermedia: primero, una fórmula y, después, una solución... ambas de compromiso. Primero, formula un criterio alternativo, la igualdad ponderada, que reúne y funde las igualdades proporcional y cuantitativa. Y, al cabo, recomienda la igualdad combinada: conjugar —usar alternativamente y combinadamente— ambas igualdades, la proporcional y la cuantitativa.

La que denominamos igualdad ponderada o, más expresivamente, "principio aristocrático democratizado" es un tipo de igualdad proporcional: aquella que toma en consideración las capacidades y los méritos. Unas capacidades y unos méritos que prácticamente están al alcance de todos. Se trata del baremo de la aristocracia puesto al nivel de la democracia.

Con todo, el régimen mejor —inclusive, cualquiera para ser estable y plausible[923]— necesita servirse de las dos igualdades, la proporcional (eminentemente, el principio aristocrático democratizado), y la cuantitativa,... que el estagirita denomina justicia democrática, por ser característica y prácticamente exclusiva de la democracia[924].

---

921 Vid. III.3.19 La justicia absoluta.

922 III.3.19 La justicia absoluta, III.3.20 Justicia, igualdad ponderada e igualdad combinada.

923 Vid. III.3.36 Las sublevaciones y revoluciones en los regímenes.

924 Vid. III.3.32 Democracia y justicia.

Ahora bien, tanto la una como la otra, la igualdad proporcional y la igualdad cuantitativa, son criterios que, sobre todo, tienen que ver con el funcionamiento del régimen, sin por supuesto estar desligados de su formalización y de su finalidad. Estos criterios dependen de la formalización (oligárquica, democrática, etc.) de los regímenes e, igualmente, de sus finalidades, a las que están directamente conectados porque aquellas —los fines— se entienden no como "objetivos finales" (que se tienen que alcanzar) sino como "objetos presentes" (que se tienen que mantener).

IV.3.26 Justicia como beneficencia (... y como benevolencia)[925]

Lo que llamamos inicialmente el contenido (material) de la justicia, el interés común, presenta dos caras: la principal y general, atinente al régimen (y expresa en su constitución); otra derivada y concreta, atinente a la gobernación.

Con el estagirita, abordamos la primera, la cuestión general y principal, yéndonos al libro VII, examinando los fines de la ciudad y las finalidades de los regímenes. La ciudad persigue vivir bien... y ese reto lo satisfacen (o, cuando menos, lo abordan), cada uno a su manera, los diferentes regímenes. Nuestro autor se atiene a la perspectiva preferible... o del régimen mejor.

En síntesis, el interés común es "vivir bien", lo que se sustancia en la felicidad del individuo y la prosperidad de la ciudad, debiendo esta (la ciudad con su prosperidad) permitir e inclusive facilitar aquella (la felicidad individual). Prosperidad y felicidad son análogas, consistiendo —más o menos, como en la *Ret.*[926] y en la *Étc.Nic.*[927]— en el disfrute ordenado de bienes (externos, corporales, psíquicos), partiendo de los más necesarios y jerarquizados según los más eminentes.

En concreto, la prosperidad consiste en la paz, el ocio y la beneficencia (propiamente, el bien-hacer, que abarca bien-obrar y bien-estar). Y, más en concreto, consiste en condicionar la guerra a la paz[928], en orientar el trabajo al ocio y, en el orden de

---

[925] III.3.21 Los fines de la ciudad, III.3.22 Las finalidades de los regímenes.

[926] Vid. III.1.7 La felicidad, el bien.

[927] Vid. III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud.

[928] Vid. III.3.35 La seguridad.

la acción, en dirigir lo necesario y lo conveniente al bien-hacer (lo correcto, lo hermoso y honroso).

Se trata, pues, de ordenar los fines, de establecer unas escalas de finalidades. Por supuesto, la escala con que, siguiendo al filósofo, hemos definido la prosperidad corresponde al mejor régimen... y, más llanamente, al régimen, la constitución y el gobierno, de una ciudad que consista en algo más que una alianza frente a la injusticia y una asociación para el intercambio y la ayuda mutua[929].

El otro aspecto, la definición en concreto del interés común, solo está resuelto (o, al menos, contemplado) en la democracia. En ella, la multitud expresa su voluntad y hace de esta expresión la finalidad de la gobernación[930]. Ahora bien, esta expresión debe producirse ordenadamente: la voluntad debe formarse y formularse siguiendo procedimientos y adoptando criterios reglados[931]... para, en la medida de lo posible, querer bien y no querer mal,.. en suma, para procurar la benevolencia en la decisión y la actuación.

IV.3.27 Co-soberanía[932]

La indagación sobre la justicia prosigue, volviendo al libro III, con el examen de dos principios, el de la "soberanía de la masa" y el del "imperio de la ley". Ambos principios tienen que ver con la formalización del régimen y, además, están ligados entre sí a través del principio de la "reversibilidad de la gobernación".

La soberanía de la masa —o soberanía popular— es consecuencia del hecho de constituir la multitud el sujeto político más racional. Como individuo compuesto, la masa supera a los individuos particulares en todo y, en concreto, en racionalidad —capacidad— para deliberar y decidir. Exactamente, el principio se funda en la "eficiencia racional" de la masa y tiene como consecuencia la "igualdad". De ese saber conjunto, nace un poder conjunto, que comparten todos por igual.

Precisamente ahí, para hacer efectivo ese poder y dar curso a la igualdad, interviene

---

[929] Vid. III.3.19 La justicia absoluta.

[930] Vid. III.3.32 Democracia y justicia.

[931] Vid. III.3.33 Democracias.

[932] III.3.23 La soberanía de la masa, III.3.25 El imperio de la ley.

el principio de la reversibilidad de la gobernación, que, al regular el igual derecho de todos y cada uno de los miembros de la multitud, introduce y entroniza el imperio de la ley[933]. La ley surge como el procedimiento para organizar y materializar el poder de la masa: para pasar de la soberanía a la gobernación. Este principio es consecuencia del hecho de constituir las leyes el procedimiento (la fórmula o expediente) político más racional[934]. Exactamente, el principio del imperio de la ley se funda en la "racionalidad ordenadora" de las leyes y tiene como consecuencia la "imparcialidad".

Por todo esto, en resumen, la masa y las leyes y, correlativamente, ambos principios —la soberanía popular y el imperio de la ley— recíprocamente se limitan y se complementan.

IV.3.28 Más, otros principios[935]

Además, según señalamos al versar sobre la participación, a la soberanía de la masa, principio eminentemente formalizador, está asociado un sub-principio, el de "participación equitativa", que incide sobre la organización institucional, o sea, además de sobre la formalización, sobre el funcionamiento del régimen. El criterio adoptado para regular la participación es el que denominamos principio aristocrático, de la capacidad y el mérito, democratizado, puesto al nivel de todos[936].

De modo semejante, según indicamos al tratar de la legislación, al imperio de la ley, principio eminentemente formalizador, está asociado un sub-principio, el de "legislación equitativa", que incide sobre la orientación gubernamental, o sea, además de sobre el funcionamiento, sobre la finalidad del régimen. Hablamos de legislación equitativa, porque las leyes, en primer lugar, han de ser coherentes —concordantes— con el marco constitucional, pero también, en segundo lugar, han de ser consistentes y, para eso, deben procurar el interés común.

Otros principios, relativos a la gobernación, son el de reversibilidad y el de

[933] Vid. III.3.18 La reversibilidad de la gobernación.

[934] Vid. III.1.2 Lo justo: las leyes, los tribunales, la asamblea.

[935] III.3.24 Soberanía y participación, III.3.26 Legislación y justicia.

[936] Vid. III.3.20 Justicia, igualdad ponderada e igualdad combinada.

imparcialidad. El primero, gobernar y ser gobernado por turno, consagra la alternancia en el poder, la rotación en los cargos[937]. El segundo exige situarse, en el ejercicio de la gobernación, por encima y al margen de los intereses particulares[938].

IV.3.29 Co-institución[939]

Los conceptos y principios de justicia aristotélicos son marcadamente "constitucionales", sitos al nivel y propios del texto de una constitución,... pero asimismo se proyectan y se materializan también en el tejido institucional y en la acción de gobierno. Abarcan, presiden e informan la formalización, el funcionamiento y las finalidades del régimen.

Mas, ¿de uno o de varios regímenes? La soberanía de la masa, el imperio de la ley, la reversibilidad de la gobernación... apuntan a la constitución de un régimen, el mejor, con más o menos variantes. Apuntan: el estagirita, que no reconoce ni ensambla en una constitución real o ideal esas piezas constitucionales, señala su presencia un poco por todas partes y sobre todo en algunos de los regímenes existentes.

En el libro IV, topamos con la variedad y la complejidad —en suma, la realidad— de los regímenes. El propio Aristóteles confronta el ideal republicano con la realidad socio-política, lo lleva al terreno de las condiciones concretas y al marco de la práctica posible. Y allí lo replantea, lo matiza e incluso, en algunas circunstancias, lo abandona. Y, siguiendo los pasos de nuestro autor en el libro VI, ahondamos en la democracia y, más exactamente, en las democracias, como expresión plausible del régimen preferible[940].

Después, apreciamos el enraizamiento de la justicia en las instituciones ciudadanas y en las convicciones personales, buscando las claves de la permanencia y la estabilidad, así como de la renovación y la mutabilidad, de los regímenes. Lo que llamamos ciudad, y más precisamente ciudad-estado, posee otra cara: la sociedad. Ciudad significa estado, pero

---

937 Vid. III.3.18 La reversibilidad de la gobernación.

938 Vid. III.3.16 Los regímenes según la justicia.

939 III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia, III.3.36 Las sublevaciones y revoluciones en los regímenes.

940 Vid. III.3.32 Democracia y justicia y III.3.33 Democracias.

también sociedad. La forma de uno es expresión de la forma de la otra... y una y otro se moldean mutuamente... y de la mejor manera, el estado y la sociedad mejores.

IV.3.30 Seguridad: justicia[941]

Al hilo de la indagación y las reflexiones del estagirita, en el libro V, acerca de la conservación y la seguridad de los regímenes, registramos, una vez más, el papel central de la justicia (como institución, como canon y como virtud) en la vida política, de esta vez en el mantenimiento del orden. Ella, la justicia, tiene, en efecto, un eminente protagonismo en las diversas medidas, de tenor unas jurídico otras político y otras ético, recomendables para garantizar la estabilidad. Además, ella es el valor que rompe e impide la identificación entre gobernación y despotismo[942]. La justicia, pues, constituye el límite (el cimiento y el horizonte) de la seguridad, tanto en su vertiente interna (la vigilancia) como en su dimensión externa (la defensa).

Y, por otra parte, en las sublevaciones y revoluciones en los regímenes, vimos, otra vez, la relevancia medular de la justicia, en todas sus formas, mas de esta vez en las sacudidas, alteraciones e incluso en la mudanza del orden[943]. En concreto, según nos recuerda el filósofo, las ideas que los ciudadanos se hacen acerca de la justicia, juegan un papel básico, no siempre visible en la superficie de los acontecimientos, en las sublevaciones y en las revoluciones. Estas tratan de cambiar ora el régimen, ora los gobernantes, ora el estilo de la gobernación ora alguna institución o magistratura... siguiendo, aprovechando, introduciendo... demandas (fundamentadas o no) de justicia.

---

[941] III.3.34 Conservación y seguridad de los regímenes, III.3.36 Las sublevaciones y revoluciones en los regímenes.

[942] Vid. III.3.35 La seguridad.

[943] Vid. III.3.37 Justicia, injusticia y otras causas de rebelión.

IV.4. DE LA *ÉTICA NICOMÁQUEA*

IV.4.1 Ética, y no (o poca) política[944]

La *Étc.Nic.* es, fundamentalmente, un texto de ética: de ella versan casi todos sus diez libros. El libro V, sobre la justicia, representa una excepción: la ética tiene solo una parte en una problemática sobre todo jurídico-política. Constituye la excepción de mayor magnitud, ya que en varios de los otros libros comparecen temáticas políticas y, en menor medida, asuntos jurídicos. La política tiene un gran protagonismo en el libro VIII,... pero también, más puntualmente, en el I y en el X. Y dentro de la política, muchas veces, va incluido el derecho... que, en la concepción aristotélica, viene siendo una parte autónoma dentro de aquella.

Al principio, en el libro I, el estagirita denomina "política" el ámbito y el método de su investigación (como en la *Ret.*,... más o menos)[945]. Sin embargo, ahí mismo diferencia netamente la ética, aquello de lo que se va a ocupar, de la política. Diferencia que parece consagrada en el libro X, al final de la *Étc.Nic.*, que concluye con una transición de la ética a la política, figurando ambas como partes integrantes de la filosofía práctica. Curiosamente, nuestro autor no emplea nunca la denominación "ética" para designar la investigación que lleva a cabo (cosa que sí hace en la *Pol.* para referirse a sus escritos de ética)[946].

En principio, el objeto de la *Étc.Nic.* sería el bien y, más exactamente, el supremo: un bien de bienes (o varios, si los hay). Como tal, esa indagación (y su consecución) correspondería a la política, como ciencia y práctica supremas, ya que posee la capacidad de ordenar y dirigir todas las demás ciencias y prácticas. Pero, de hecho, la *Étc.Nic.* trata en concreto y casi solamente sobre el bien de bienes del individuo,... asunto sobre el cual

[944] III.4.1 Panorámica general, III.4.2 Ética y Política.

[945] Vid. III.1.5 Deliberación, retórica y política.

[946] Vid. III.3.21 Los fines de la ciudad.

la política tiene algo que decir, pero no todo (y ni siquiera mucho).

La política se ocupa de otro bien de bienes: el de la ciudad. Que ciertamente abarca el bien del individuo: debe contemplarlo e integrarlo. Más o menos eso, una indagación sobre la ciudad y los regímenes es lo que encontramos en la *Pol.*,... aunque la idea vertebradora, más que el bien, es la justicia.

IV.4.2 Ética y política (y derecho): ciencias... prácticas[947]

La ética versa sobre el bien del individuo, que trata no solo de conocer sino también de alcanzar. Es, pues, una ciencia práctica: persigue un conocimiento, con el objeto de aplicarlo. Más exactamente, debe el propio sujeto, el individuo, aplicarlo sobre sí mismo. ¿Lo hará? En cualquier caso el individuo, en el campo de la ética, tiene un doble papel: objeto y sujeto. En síntesis, la ética se ocupa de la acción e inclusive de la vida individuales, examinadas bajo el prisma del bien y con la perspectiva del mayor de los bienes, la felicidad. Es, de suyo, un conocimiento imperfecto, aproximativo... e influido por la indeterminación y la respuesta del sujeto-objeto sobre el que incide y al cual, asimismo, interpela.

Correlativamente, la política persigue el bien de la ciudad: conocerlo y realizarlo. Es, también, una ciencia práctica: en este caso, sobre la acción y la organización colectivas. También en el campo de la política, el objeto, la ciudad, juega —o debería jugar— un doble papel, actuando además como sujeto. De facto, y en concreto, corresponde al político —a los políticos— llevar a la práctica la ciencia política. Que es, de suyo, un conocimiento imperfecto, aproximativo,... influido —afectado, modificado— por la práctica —la acción social, la dinámica colectiva, etc.— que pretende conocer, dirigir... y regular (y ahí surge el derecho).

La política engloba, en el de la ciudad, el bien del individuo, pero aquel no coincide con este. Sin duda, como se hace en la *Ret.*[948] y en la *Pol.*[949], cabe hablar, por analogía, de felicidad de la ciudad, pero esta es bien distinta de la felicidad del individuo. Esta otra

---

[947] III.4.2 Ética y Política.

[948] Vid. III.1.7 La felicidad, el bien.

[949] Vid. III.3.21 Los fines de la ciudad.

constituye un elemento en la de la ciudad, ya que, en la óptica aristotélica, la política debe contar entre sus cometidos favorecer y preservar la felicidad individual. En este punto, interviene también el derecho para garantizar el bien del individuo,... juntamente con el de la ciudad.

El derecho, como ciencia (o saber) y como práctica, aparece en la *Étc.Nic.*, explícitamente en X/9 (y en general por todo el texto,... así como en la *Pol.* y en la *Ret.*) como una parte de la política[950]. Quizá podemos ver en el libro V, en el tratado sobre la justicia, un rudimento de ciencia jurídica, autonomizada de la ética y de la política.

IV.4.3 Ética y política... con derecho: prácticas... reguladas[951]

La ética pretende, no solo conocer, sino llevar a la práctica el bien del individuo. Pero, aún cuando este conocimiento estuviere al alcance de uno (que no lo está), llegar a ser bueno es una tarea que desborda —sobrepasa— al sujeto individual. El ser humano precisa educación y un orden social. De ahí, la necesaria remisión de la ética a la política. Esta debe proporcionar un orden social y asegurar una educación adecuada. Y para eso, para garantizar ese orden y regular esa educación, interviene el derecho... o, como diría Aristóteles, la legislación... y los tribunales que velan por su cumplimiento[952].

Ahora bien, esto no significa que el derecho y la política se "encarguen" de la realización de la ética y eximan al individuo (y la colectividad) de su tarea moral. El derecho y la política simplemente permiten —posibilitan— que la ética pueda tornarse realidad. Lo que, en primera y última instancia, le corresponde hacer al individuo.

Uno debe hacerse a sí mismo bueno, tornarse sujeto ético.... aunque por sí solo no puede... y en general no quiere. Abandonado a sí mismo, el ser humano se guía por el placer y el dolor... que con frecuencia y en lo fundamental lo llevan a querer, elegir y obrar mal. Para llegar a servirse de la razón y la virtud, el individuo precisa de la educación y, después y siempre, de la tutela —la coacción y la protección— dispensada por las leyes.

El derecho —la legislación, la jurisdicción— regula la práctica individual (y social)

---

[950] Vid. III.4.4 Ética, Derecho y Política.

[951] III.4.3 Ética, Política y Derecho, III.4.4 Ética, Derecho y Política.

[952] Vid. III.3.3 Las tres justicias y III.4.14 La virtud de la justicia.

pero no los mismos aspectos y/o del mismo modo que la ética[953] (y la política).

IV.4.4 Política, ética, derecho: conjunción y disyunción[954]

En la concepción aristotélica, política, ética y derecho aparecen como orbes —universos, sistemas— normativos autónomos: diferenciados, que interactúan, con intersecciones. En su interrelación —e interdependencia— se dan concordancias, pero también diferencias: suelen apoyarse, pero también pueden impugnarse entre sí. Ninguno de ellos, por sí mismo, se sustenta por completo.

En la *Étc.Nic.*, en el centro de la ética hallamos un punto de fuga con respecto a la política y el derecho: la vida ética, por excelencia, reside en la contemplación, consiste en el disfrute de la sabiduría. Lo que sitúa al individuo, en su mejor realización, de espaldas a la sociedad: al amparo, pero prácticamente al margen, de la política y el derecho[955].

Y, en la *Pol.*, ¿no sucede algo similar con la democracia?... en ese caso, como riesgo y como reto, pues ningún régimen, precisamente por su abertura y versatilidad, precisa más que la democracia de la ética y del derecho[956].

En la *Ret.*[957], la *Const.At.*, la *Pol.*[958] y la *Étc.Nic.*[959] el derecho aparece como un sistema abierto: el ordenamiento jurídico tiende a la auto-regulación, pero resulta permeable a la ética y la política. Y, por otra parte, en la justicia el derecho —la ley, el juicio— representa el punto de fuga.

---

[953] Vid. III.4.15 La justicia total.

[954] III.4.4 Ética, Derecho y Política.

[955] Vid. III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

[956] Vid. III.3.32 Democracia y justicia y III.3.34 Conservación y seguridad de los regímenes.

[957] Vid., cuando menos, III.1.5 Deliberación, retórica y política, III.1.10 Lo justo por naturaleza, III.1.12 La ley común como argumento, III.1.14 La equidad.

[958] Vid., sobre todo, III.3.23 La soberanía de la masa, III.3.25 El imperio de la ley, III.3.27 Legalidad y gobernación, III.3.28 Deliberación y gobernación.

[959] Vid. III.4.21 La justicia natural y la justicia legal, III.4.25 La equidad.

IV.4.5 Bien, fin y fin de fines[960]

El eje de la ética aristotélica, más que el bien, es el bien mayor: la felicidad. Identifica el bien con el fin de la acción y se pregunta si puede haber uno supremo. Es decir, un fin de fines, al que se pudiesen subordinar todas las acciones. No pretende reducir todos los bienes (que hay multitud) a uno, sino, conservando la pluralidad y la heterogeneidad de ellos, remitirlos a uno (o, quizá, a varios)[961].

De entrada, cualquier fin —cualquier cosa que cualquier individuo persiga con una acción— representa un bien. Su catálogo o repertorio, en consecuencia, tiende al infinito. Ciertamente, muchos de esos bienes lo serán solo en apariencia. Para el estagirita cabe distinguir, y hay que discriminar, entre falsos y veros bienes. Con todo, practicada esa reducción y/o aplicando los criterios correspondientes, quedan, no uno, sino varios, muchos bienes. Basta considerar, solo, las diferentes necesidades derivadas de la naturaleza del sujeto humano... lo que, en general, se encuentra en todos y cada uno.

Aristóteles busca un bien que sea perfecto, elegible por sí mismo, y suficiente, valioso por sí solo: algo que no remita a otra cosa (perfecto) y que no precise de otra cosa (suficiente)... para hacer deseable —y tornar satisfactoria— la vida. El fin de fines debe poner fin: jerarquizar, pero también terminar la cadena de bienes/fines. Tal sería la felicidad[962],...

IV.4.6 Felicidad: un bien... una vida[963]

¿En qué consiste la felicidad? Se le da ese nombre al bien de bienes,... mas con esa palabra qué se designa: ¿un bien singular, uno de tantos, que se sitúa por encima de los otros bienes... o un bien compuesto —un conjunto o una combinación— de otros bienes?

En la opinión común, el parecer de la multitud y a juicio de los sabios, algunos bienes gozan de la reputación de ser susceptibles de reportar la felicidad: el placer, la riqueza, el poder,... inclusive la virtud. E incluso el juicio o parecer varía según la situación

---

960 III.4.5 El bien del individuo.

961 Vid. III.1.7 La felicidad, el bien.

962 Vid. III.4.6 La felicidad del ser humano.

963 III.4.5 El bien del individuo.

del sujeto: según esa sea, se anhela una u otra cosa.

Aristóteles toma en consideración esos bienes, pero no atomística y ocasionalmente (como momentos esporádicos o puntos finales), sino molecular y continuadamente: en la medida en que en torno a ellos se desarrolla un modo de vida. Esto es más que un curso de acción o una serie de prácticas: una vida es una forma de llevar la existencia, de organizar la experiencia, de sobrellevar los acontecimientos. Distingue cuatro:

1) la vida voluptuosa, centrada en el placer;

2) la vida crematística, centrada en la riqueza;

3) la vida política, centrada en el honor,... o en el poder y la gloria;

4) la vida contemplativa, centrada en una virtud: la sabiduría.

Excluye las tres primeras: en ellas se confunde un bien con el bien. Esos bienes no son perfectos, pues remiten a otros (la riqueza, el honor), o no son suficientes, no colman (el placer). Da más razones: la riqueza y el honor (el poder y la gloria), además de ser bienes-medios para otros bienes-fines... están sujetos a una fuerte competencia interpersonal; el placer, además de no satisfacer por completo, induce con frecuencia a error, constituye un mal guía para la acción. En este sentido, dan lugar a vidas frágiles, difíciles.

Por exclusión, en consecuencia, la opción preferible habría de recaer en la vida contemplativa, centrada en la virtud, en la sabiduría. Mas podría ser preferible otra vida, centrada en otra virtud,... (por ejemplo: la justicia o la fortaleza, virtudes a las que remiten el poder y la gloria,... la vida del político y la del héroe)[964].

IV.4.7 Felicidad: virtud, vida virtuosa[965]

De todas maneras, para optar por la virtud y la vida virtuosa como contenido de la felicidad, la razón fundamental es la consideración del ser humano como ser natural, bio-psico-social. Lo que concuerda además con la búsqueda de un bien —un bien de bienes— que para el individuo humano sea asequible y realizable.

Distingue tres vidas: la vegetativa (nutrirse, crecer, etc.), la sensitiva (percibir,

[964] Vid. III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

[965] III.4.6 La felicidad del ser humano.

sentir, etc.) y la activa (obrar, pensar). Y tres partes, más o menos correlativas, en la psique: la irracional, la irracional-racional, la racional. Cada parte, y la psique[966] en conjunto, realiza mejor su función —su actividad, sus acciones— por medio de la virtud adecuada. Solo la vida activa y las partes y virtudes correlativas son propiamente —exclusivamente— humanas. Las otras son comunes con los animales (y algunas con los vegetales).

Consecuentemente, la felicidad humana hay que buscarla en la realización de lo propiamente humano: la vida activa, consistente en, obrando, seguir a la razón y en, pensando, gozar de la razón. Y la mejor manera de obrar y pensar es haciéndolo según la virtud, según sus virtudes propias. Lo que nos lleva a la vida virtuosa, centrada en las virtudes, sean las del comportamiento (morales o éticas) sean las de la mente (intelectuales o dianoéticas). Y regida —ordenada, guiada— por la virtud más eminente o, si son varias, por las más eminentes.

IV.4.8 Felicidad: vida íntegra, vida entera[967]

La elección de las virtudes no implica la exclusión de los otros bienes —externos, somáticos y psíquicos— que, en cantidad moderada, deben formar parte de la vida feliz. El dinero, el poder, los amigos, el placer,... contribuyen a la felicidad. No se precisan más que en cantidad moderada, por lo que resultan asequibles, fáciles de conseguir, poseer y disfrutar. Lo fundamental, sin embargo, es la acción y la actividad según la virtud. Y durante una vida entera, añade Aristóteles.

La felicidad no se concibe como algo puntual, que surge o se alcanza al fin de modo instantáneo o momentáneo,... sino que se entiende como algo presente, continuado, persistente, una trayectoria. No radica en una búsqueda sino en un disfrute: el fin de fines (para el estagirita, la virtud; pero también, en los otros casos, la riqueza, el poder, etc.) debe hallarse, ya que no al comienzo, sí un poco después. De facto, no solo constituye el principio rector, sino que representa el inicio efectivo de la vida feliz. Que siempre se ve afectada por azares... que incluso la truncan. Con la virtud, los contratiempos, las adversidades.... los acontecimientos se llevan mejor.

[966] Vid. II.2.7 Psicología.

[967] III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud.

Entonces, el primer paso hacia la felicidad es la adquisición de las virtudes. Corresponde al individuo esta tarea, pero ayudado por la educación y apoyado por el orden social[968].

IV.4.9 Virtud, acciones[969]

Las virtudes se adquieren por el ejercicio reiterado de las acciones en que, finalmente, aquellas consisten: practicando la virtud, la adquirimos. La acción ha de realizarse con consciencia, elección y actitud. Este ejercicio debe ser: al principio, dirigido y tutelado, si no, la virtud no se aprende; siempre, permitido y amparado, si no, se convierte en una tarea heroica, que excede las posibilidades del individuo corriente.

Para que haya virtud la acción debe ser, no solo voluntaria, sino además elegida. Si no, el sujeto obrará bien, pero no será virtuoso. Basta con la voluntariedad, con que el sujeto quiera el acto aunque no haya deliberación ni elección, para imputar la acción... y juzgar al agente. Así, como también refrenda la *Ret.*, procede el derecho[970]. El estagirita maneja una concepción de la responsabilidad —expresamente, de la responsabilidad jurídica— objetiva (la voluntariedad se presupone en la mera ejecución) y rigurosa (admite pocas excepciones: fuerza irresistible e ignorancia insalvable). Su concepción refleja la práctica jurídica vigente, lo dispuesto en las leyes y aplicado por los tribunales[971].

Distingue entre acciones voluntarias, involuntarias y mixtas, que acaba por considerar voluntarias con matices. En su opinión, si el agente obra por sí mismo y sabe lo que hace, entonces, actúa voluntariamente, inclusive si obra movido —cegado— por ira o apetito. También actúa voluntariamente el sujeto que obra con ignorancia, como el embriagado. El estagirita considera al embriagado y al encolerizado responsables, al uno de su acto (embriagarse) y al otro de su carácter (irascible, colérico). Entiende por acto involuntario aquel que, sea por fuerza o por ignorancia, realiza un sujeto en contra de su

---

[968] Vid. III.4.3 Ética, Política y Derecho y III.4.4 Ética, Derecho y Política.

[969] III.4.8 Virtud y acción, III.4.9 Acción, voluntariedad e involuntariedad.

[970] Vid. III.1.17 Causalidad e imputabilidad.

[971] Vid. III.1.15 La injusticia, III.1.20 El delito.

voluntad... y con dolor, causándole pesar y arrepentimiento, signo de la involuntariedad[972]. En resumidas cuentas, como las leyes y los tribunales, deja muy poco margen para factores externos o subjetivos que modifiquen la voluntariedad del sujeto implícita en la ejecución de la acción[973].

IV.4.10 Acción, virtudes[974]

De la acción, en la *Étc.Nic.*, el filósofo examina la estructura interna: volición-deliberación-elección-acto. Y, frente a la *Ret.*, apenas repara en la estructura externa: sujeto-objeto-cosujeto-contexto[975]. Toda la secuencia interna resulta necesaria para que haya virtud; al derecho, en cambio, le basta con ligar volición y acto. El margen de libertad interna es mínimo: apenas escoger los medios para un fin puesto por la voluntad. Casi no habría libertad en la voluntad, ya que cada uno, según su índole propia (su naturaleza), quiere el bien: unos, bienes verdaderos; otros, falsos bienes. Sí la habría en la acción: en la medida en que uno pueda escoger entre varias conducentes a un fin. Ahora bien, si la acción es libre, también habrá, por vía de consecuencia, libertad en la voluntad. La virtud contribuye a ampliar ese margen, pues incide sobre la voluntad reduciendo sus dependencias (afectos, intereses). De la libertad externa no gozan todos por igual: máximamente, los ciudadanos; menos, las mujeres; menos aún, los esclavos[976].

La virtudes éticas perfeccionan el comportamiento, cada una en algún aspecto (fortaleza: miedo, reacciones ante el peligro; templanza: uso de los placeres; generosidad: relación con la riqueza, etc.). De todas ellas la más excelsa, por completa, parece la justicia, ya que comprende la práctica de cualquier virtud (de todas las otras, pues) con relación a otro sujeto. No solo incluye las otras virtudes, sino que además las pone en relación con el bien ajeno.

---

972 Vid. III.4.23 Injusticia (y justicia), voluntariedad e involuntariedad.

973 Vid. III.1.16 La causalidad de las acciones.

974 III.4.10 Voluntad, deliberación, elección, III.4.11 Virtudes éticas y dianoéticas.

975 Vid. III.1.18 Agentes y ocasiones: la disposición a la injusticia y III.1.19 Víctimas y ocasiones: la fragilidad ante la injusticia.

976 Vid. III.2.4 La condición de ciudadano, III.3.9 Los ciudadanos imperfectos.

Pero, además, las virtudes éticas, como términos medios entre el exceso y el defecto, remiten a una virtud dianoética: la prudencia, a la que compete determinar —establecer— en cada caso ese punto medio. O lo que viene siendo lo mismo: en cada caso y en general, hallar el bien. La prudencia es un saber actuar: la virtud de la razón, el intelecto y el conocimiento prácticos. Mas, para tornarse efectiva, la prudencia necesita de la virtud ética.

De todas maneras, para Aristóteles el saber preferible[977] no es práctico... y reside en otra virtud dianoética: la sabiduría, que reúne ciencia e intuición —el conocimiento científico y el intuitivo— de los objetos más excelsos, los propios de la teoría (o contemplación).

IV.4.11 Felicidad: sabiduría y/o justicia[978]

¿Qué virtud o virtudes reportan la felicidad? ¿Las éticas, como la fortaleza, la templanza, la generosidad,... la justicia? ¿O las dianoéticas, como la prudencia y la sabiduría?

La prudencia conduce a la felicidad... que proporciona otra virtud dianoética: la sabiduría. Para nuestro filósofo resulta incuestionable que en la vida centrada en la sabiduría, la vida contemplativa (o teorética), y en la actividad del sabio, la contemplación (o teoría), radica la felicidad. Más exactamente, la mayor felicidad, pues, a su entender, la sabiduría y la contemplación constituyen la actividad más excelente (de lo más excelente que hay en nosotros y acerca de los objetos más excelentes), más continua (menos cansada, más duradera), más agradable (con sus propios placeres), más suficiente (solitaria, barata), más perfecta (ociosa, sin otro fin), etc. Se entiende, ahora, la autonomía de la ética, con respecto al derecho y la política: vivir feliz es hacerlo de espaldas a esos otros orbes normativos.

Secundariamente, y subsidiariamente, cabe otra felicidad: la vida política, cuyo epicentro reside en la virtud de la justicia. ¿Subsidiariamente? Más bien, solidariamente, porque hay que pasar por esta vida, y contar con ella, para alcanzar y practicar la sabiduría.

---

977 Vid. III.4.12 Prudencia y sabiduría.

978 III.4.12 Prudencia y sabiduría, III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

IV.4.12 ¿Felicidad o felicidades?[979]

¿Y las otras felicidades, el placer, la riqueza, el poder,... las falsas, pero verdaderas para muchos?[980] ¿Deben ser proscritas: combatidas políticamente, perseguidas jurídicamente? Y al contrario, ¿las verdaderas —la vida del sabio y la del justo— deben ser prescritas? Parecería que sí,... pero no.

Aristóteles, como filósofo naturalista y cognitivista, está completamente seguro: esas otras felicidades son aparentes y quebradizas, en suma, falsas. Con otras palabras, en la ética aristotélica, el conocimiento científico de la naturaleza humana ofrece una información que conduce a semejante conclusión[981]. Ahora bien, esto únicamente es así para aquel que sabe y que posee un cierto carácter,... si no, verá las cosas de otra manera[982]. Solo algunos acceden a ese saber y adquieren ese carácter... aunque todos deberían poder tenerlos. Este es el cometido de la ciudad: poner los medios para tornar posible la vida ética, la del justo y la del sabio.

La del justo y la del sabio... y otras más, pues las otras vidas (la voluptuosa, la crematística, la pública, etc.) en la medida en que la relación del sujeto con los bienes centrales (el placer, la riqueza, la gloria, etc.) pase a estar mediada por la virtud devienen también vidas éticas.

La vida ética ha de estar protegida y favorecida por el derecho y la política, pero no puede ser impuesta, porque tiene que ser dirigida por uno mismo, por el propio individuo. Este, para ser feliz, precisa de bienes (el placer, la riqueza, el poder, la gloria, la virtud, etc.) que la ciudad le ofrece la posibilidad de disfrutar[983]. Exactamente, el régimen[984] —el ordenamiento jurídico-político— "debe" brindar esa posibilidad al individuo, mas para eso le asegura, no esos bienes centrales, sino otros necesarios para acceder a aquellos, unos

[979] III.4.13 Felicidad, sabiduría, justicia.

[980] Vid. III.4.5 El bien del individuo.

[981] Vid. III.4.6 La felicidad del ser humano, III.4.7 La felicidad, los bienes y la virtud.

[982] Vid. III.4.10 Voluntad, deliberación, elección, III.4.12 Prudencia y sabiduría.

[983] Vid. III.3.21 Los fines de la ciudad.

[984] Vid. III.3.22 Las finalidades de los regímenes.

bienes primarios: la salud (exactamente, la vida-salud), básica para el placer y la vida voluptuosa; la propiedad, básica para la riqueza y la vida crematística; la libertad, básica para el poder (o la gloria) y la vida política (o la pública); la racionalidad, básica para la virtud y las vidas virtuosas.

En suma, al tornar posible la vida ética, la ciudad —una ciudad con un buen régimen (como la democracia ateniense)[985]— abre la vía para otras muchas más.

IV.4.13 Nudos y ramificaciones de la justicia[986]

En el libro V de la *Étc.Nic.* se encuentra la que se tiene por la concepción aristotélica de la justicia. Gira en torno a tres núcleos temáticos: la virtud de la justicia, los cánones de la justicia y, finalmente, la noción (y las ramas) de la justicia política. Esos tres núcleos se ramifican:

1) la virtud son dos: la justicia total y la justicia parcial, que a su vez, comprende tres variantes (correspondientes a los cánones de justicia);

2) los cánones son tres: la justicia distributiva, la justicia correctiva y la justicia cambiaria;

3) la justicia política tiene como subespecie y contrapunto la justicia doméstica (ella misma susceptible de subdivisión);

4) además, la justicia política comprende una importante distinción: justicia natural y justicia legal.

Incluyen, esos núcleos y ramificaciones, los tres nombres y contenidos de la justicia: virtud (dikaiosýne), canon-regla (tò díkaion), institución-aparato (díke). En esta última vertiente, el filósofo apenas se detiene: toca el aparato judicial sobre todo al hilo de la justicia correctiva. A pesar de remitir con frecuencia y a fondo a la legalidad (la ley representa el prototipo de canon-regla), tampoco se adentra en el ordenamiento jurídico: apunta al entramado institucional a propósito de la justicia política. Esta, juntamente con

---

985 Vid. III.2.11 La justicia tributaria, III.2.12 La justicia social.

986 III.4.14 La virtud de la justicia, III.4.15 La justicia total, III.4.17 La justicia distributiva, III.4.18 La justicia correctiva, III.4.19 La justicia cambiaria, III.4.20 La justicia política, III.4.21 La justicia natural y la justicia legal, III.4.26 La justicia doméstica (o "económica").

la justicia doméstica, es después objeto de examen en el libro VIII, del cap. 9 al cap. 12.

A diferencia de lo que ocurre en otros textos, como la *Ret.* y la *Pol.*, en la *Étc.Nic.* la justicia aparece muy desligada del derecho positivo... pero la exposición de Aristóteles no se halla lejos de la teoría del derecho.

A nuestro entender, esos tres núcleos temáticos (la virtud de la justicia, los cánones de la justicia, la justicia política) funcionan como nudos conceptuales que fijan, demarcan y articulan los planteamientos aristotélicos. O, más exactamente, han servido y sirven para delinear y delimitar la concepción aristotélica de la justicia (... y del derecho). Esos nudos, en efecto, ofrecen un concepto y sus articulaciones: es decir, unos términos, junto con su definición, y un haz —la matriz— de relaciones de cada uno de ellos. Y componen, entre todos, un panorama bastante completo.

IV.4.14 ¿Una teoría de la justicia?[987]

En el libro V, al versar sobre la justicia, Aristóteles acuña una serie de términos nuevos o relativamente nuevos, que define y de los cuales pergeña sus lazos mayores. Son nuevos o relativamente nuevos con relación a la *Ret.*, la *Const.At.* y la *Pol.*, porque en estos textos esos términos no figuran o salen a medias: aparece la temática sin el concepto,... o con este, pero sin definir o sin articular (o menos definido o menos articulado). Son nuevos: justicia total, justicia parcial, justicia distributiva, justicia correctiva, justicia cambiaria, justicia doméstica,... Relativamente nuevos: justicia política, justicia natural y legal,...

Si añadimos —una novedad relativa con relación a lo que encontramos en la *Pol.*— el tratamiento sintético de las justicias política y doméstica ofrecido en el libro VIII (9-12), el panorama resulta bastante completo.

Cabe ver ahí, en la *Étc.Nic.*, en consecuencia, una teoría de la justicia, expresión acabada del pensamiento aristotélico. Pues bien, en nuestra opinión, no: ni una cosa ni la otra. Lo decimos con toda prudencia y reserva, pues reconocemos que existen buenas y muchas razones para llegar a la conclusión y sostener la doctrina contrarias.

Maticemos: sin duda el estagirita ofrece, su obra contiene, una teoría de la

[987] III.4.15 La justicia total, III.4.16 La justicia parcial, III.4.17 La justicia distributiva, III.4.18 La justicia correctiva, III.4.19 La justicia cambiaria, III.4.20 La justicia política, III.4.21 La justicia natural y la justicia legal, III.4.25 La equidad, III.4.26 La justicia doméstica (o "económica").

justicia,... si entendemos teoría como "visión", no como un sistema sino como una sistemática o una estructuración, como una visión de conjunto... con numerosos cabos sueltos.

En la *Étc.Nic.*, en nuestra opinión, el problema reside en el nivel de abstracción, o generalidad, con el que procede nuestro autor, que descuida lo empírico y lo concreto. E ignora —o parece ignorar— el contexto de sus propios escritos. Por eso, a nuestro entender, en esas páginas del libro V y del libro VIII encontramos unos buenos indicadores, pero no una síntesis de la visión aristotélica de la justicia. Para obtenerla, para trazarla, es menester completar —y contrastar— este texto con sus otros escritos (*Ret.*, *Const.At.*, *Pol.*, etc.). Ganamos además una idea del derecho, estrechamente vinculada a su teoría de la justicia.

IV.4.15 La justicia, una virtud paradójica[988]

El primer nudo tiene como eje la virtud de la justicia, que se define en términos de legalidad e igualdad. Ya desde su definición, pues, se vinculan, a la virtud, las dimensiones reglamentaria e institucional de la justicia. Ligazones que se subrayan y refuerzan al explorar las ramificaciones de la dikaiosýne: la justicia total y la justicia parcial.

Por un lado, la "justicia total", además de tener una compleja vinculación con la legalidad, es la justicia como virtud eminentemente inter-personal, netamente relacional: es decir, aquel rasgo, carácter y cualidad, personal que permite y preside, regulándolas, las relaciones con los otros. Al final, en esa regulación, la ley funciona como una referencia lejana, ejerce un control remoto,... con margen para la actuación autónoma del individuo singular.

Por otro lado, la "justicia parcial" entronca la virtud con los criterios de igualdad: exactamente, con las reglas aplicables en las distribuciones (esencialmente, en las públicas y/o políticas), en los tratos involuntarios (básicamente, los delictivos) y en los tratos voluntarios (concretamente, los comerciales). He ahí el engarce con el segundo nudo: los cánones de la justicia.

¡Qué paradoja! La justicia-legalidad acaba siendo "más virtud" —si se puede expresarlo así— que la justicia-igualdad.

---

[988] III.4.14 La virtud de la justicia, III.4.15 La justicia total, III.4.16 La justicia parcial.

La justicia-legalidad, la justicia total, debe sujetarse a lo que dice la ley (y sientan los tribunales), pero esta habla en general y muy en concreto y aquella, como toda virtud, al final es objeto de una definición interna y subjetiva por parte del individuo. La justicia-igualdad, la justicia parcial, en principio (y/o no necesariamente) sujeta a la legalidad, obedece, en sus tres formas, a criterios externos y objetivos, tres cánones, si no legalizados, legalizables, estrechamente vinculados al ordenamiento jurídico. La justicia parcial más que una virtud son tres cánones. Es una virtud cuando el individuo aplica alguno de esos criterios en su ámbito particular, en las relaciones inter-individuales.

Las dos, la justicia total y la justicia parcial, consisten en la práctica de lo justo,... pero en una (paradójicamente, en la total, que remite a la legalidad) lo justo está menos definido y más en manos del individuo que en la otra (paradójicamente, en la parcial, que se identifica con la igualdad)[989].

IV.4.16 Tres cánones[990]

Tres son, pues, los cánones expuestos: las llamadas justicia distributiva, justicia correctiva y la que llamamos justicia cambiaria.

El filósofo busca la medida y la regla de lo justo en las distribuciones (los repartos), en los tratos involuntarios (los daños) y en los tratos voluntarios (los intercambios). Persigue cómo establecer la igualdad y el término medio en esas tres relaciones (repartos, daños, intercambios), en que intervienen dos o más sujetos a propósito de uno o más objetos (repartidos, dañados, cambiados).

Las dos primeras justicias, la distributiva y la correctiva, son definidas, en paralelo y por contraste, con sendas formulaciones matemáticas: las proporciones geométrica y aritmética, respectivamente. De esto, colegimos dos exigencias: determinación objetiva y aplicación imparcial.

La tercera justicia, la cambiaria, se define por medio de una formulación económico-matemática: el ajuste dinerario de la oferta y la demanda. Ahora bien, aquí la fórmula queda abierta, porque estando sujeta a la legalidad no viene, como la distributiva

---

[989] Vid. III.4.22 La autonomía de la virtud y de los cánones de la justicia.

[990] III.4.17 La justicia distributiva, III.4.18 La justicia correctiva, III.4.19 La justicia cambiaria.

y la correctiva, marcada por la legalidad.

IV.4.17 Justicia distributiva: ¿uno... o dos cánones?[991]

La justicia distributiva tiene como objeto lo común (destacadamente, los honores —los cargos— y los dineros públicos), el reparto de lo común, y como medida —como criterio de reparto— la igualdad proporcional según el mérito... en principio, pues al definir el mérito las cosas cambian: la regla varía.

En efecto, lo que sea el mérito, depende del régimen. En las oligarquías, reside en la riqueza o en la nobleza; y en las aristocracias, en la virtud. Son —la riqueza, la nobleza, la virtud— méritos más o menos cuantificables. Sin embargo, la democracia lo pone en la libertad, un mérito que todos poseen por igual y que hace que todos cuenten por igual. Por esto, la igualdad proporcional no excluye la igualdad cuantitativa.

En suma, la justicia distributiva incluye, junto a la igualdad proporcional, la igualdad cuantitativa, como criterio de reparto alternativo o complementario. El estagirita no sienta un canon, sino dos... o uno doble.

Esta justicia —como muestra la *Pol.*— representa un vector esencial de la justicia política[992]. De hecho, según la forma que tome, la justicia distributiva define o, cuando menos, caracteriza el (tipo de) régimen. De una manera general, pues un régimen como la democracia —y en concreto la ateniense— se sirve de los dos cánones[993] (recomendación que el filósofo extiende a cualquier régimen)[994].

Además, la regla propuesta —el doble canon— puede aplicarse en cualquier distribución (entre particulares, puramente informal, etc.).

---

[991] III.4.17 La justicia distributiva.

[992] Vid. III.3.19 La justicia absoluta, III.3.20 Justicia, igualdad ponderada e igualdad combinada, III.3.24 Soberanía y participación.

[993] Vid. III.2.11 La justicia tributaria.

[994] Vid. III.3.36 Las sublevaciones y revoluciones en los regímenes.

IV.4.18 Justicia correctiva: ¿uno... o ningún canon?[995]

La justicia correctiva tiene como objeto los daños civiles y penales y como medida la igualdad proporcionada a la cantidad, o sea, la igualdad puramente cuantitativa.

Aparentemente, pues, el criterio del que habrían de servirse las leyes y los jueces sería la evaluación objetiva (del daño) y la estricta retribución (en la pena). De hecho, sin embargo, a tenor de lo expuesto en la *Ret.*, la *Const.At.* y la *Pol.*, no proceden así ni la legislación ni los tribunales (en la democracia ateniense... o en cualquier otro régimen)[996].

En la práctica, precisamente para afinar y asegurar la objetividad y la imparcialidad, Aristóteles introduce otros elementos, relativos a la evaluación y calificación de las acciones y de los sujetos, que modifican ese criterio: de hecho, no lo sostiene (ni siquiera en la *Étc.Nic.*). En ese sentido, a nuestro entender, cabría quizá decir que la igualdad cuantitativa resulta corregida por la igualdad proporcional.

La justicia correctiva está estrechamente vinculada al ordenamiento jurídico. Corresponde, en primera instancia, a las leyes, tipificando la injusticia, y, en última instancia, a los tribunales, imponiendo la punición, establecer lo que sea lo justo.

Por analogía, el criterio corrector podría aplicarse a cualquier injusticia.

IV.4.19 Justicia cambiaria: ¿un canon?[997]

En las relaciones cambiarias lo que debe regir es la reciprocidad proporcional. En ella estriba, pues, la justicia cambiaria.

Paradigmáticamente, consiste en el ajuste dinerario entre la oferta y la demanda: el acuerdo en el precio (la cantidad de dinero) y la mercancía (la cantidad del producto) que viabiliza el consiguiente intercambio de dinero por mercancía. Abarca cualquier intercambio: trueque (mercancía por mercancía), comercio (mercancía por dinero), trabajo asalariado (trabajo por dinero), usura (dinero por dinero).

Tal como es formulada por nuestro autor, la reciprocidad proporcional parece, más que una regla de justicia, un mecanismo económico. No parece un canon, pero sí lo es. Es

---

995 III.4.18 La justicia correctiva.

996 Vid., en síntesis, III.1.20 El delito.

997 III.4.19 La justicia cambiaria.

la regla a la que debe ajustarse ese mecanismo económico.

En efecto, en todo intercambio puede haber injusticia[998], abuso de una parte, si no se da reciprocidad o si esta no es proporcional. Además, el ajuste de la oferta y la demanda —que para nuestro filósofo remite en último término a las necesidades y la naturaleza humanas semejantes— se produce en contextos sobre los que cabe intervenir con medidas económicas y/o políticas.

La reciprocidad proporcional resultaría del libre juego de los agentes económicos en un mercado en el que —a tenor de la *Const. At.* y de la *Pol.*— existe alguna regulación política (o sea, controles y sanciones)[999].

IV.4.20 Tres cánones: tres principios[1000]

En las tres formulaciones se percibe una voluntad de formalización y homogeneización... la tentativa de establecer una matriz común.

Aristóteles se sirve de un lenguaje y expresiones matemáticas... quizá buscando llegar a fórmulas que pudiesen sintetizar esas reglas de justicia... o, incluso, traducirlas en cálculos. ¿O, simplemente, representarlas? En nuestra opinión, ese uso de recursos matemáticos tiene un valor meramente expositivo: definir las justicias distributiva y correctiva por medio de las proporciones geométrica y aritmética sirve para mostrar las semejanzas, realzar las diferencias entre ellas y marcar las singularidades de cada una. Y para después contraponer una y otra con la justicia cambiaria.

Sin duda, los tres cánones pueden contemplarse como principios o elementos de los que deriva o en que culmina un sistema jurídico. En Aristóteles no aparecen así, pero hay base para proceder de esa manera.

Por nuestra parte, hechas todas las consideraciones y modificaciones que indicamos con respecto a la forma de cada uno, nos quedamos con tres principios generales... del derecho,... de la política... y de la ética. Uno, jurídico-político: la justicia distributiva,

---

[998] Vid. III.3.8 Crematística y justicia.

[999] Vid. III.2.7 Magistraturas, cargos públicos, III.3.29 El desempeño de la gobernación. También, III.1.5 Deliberación, retórica y política.

[1000] III.4.17 La justicia distributiva, III.4.18 La justicia correctiva, III.4.19 La justicia cambiaria, III.4.22 La autonomía de la virtud y de los cánones de la justicia.

situada entre la política y el derecho. Otro, jurídico: la justicia correctiva, cometido del derecho. Otro, jurídico-económico: la justicia cambiaria, situada entre el derecho y la economía. Todos ellos son susceptibles de usos políticos y éticos.

IV.4.21 Justicia política: medio, formas, conceptos[1001]

Esas tres justicias (distributiva, correctiva, cambiaria), así como la virtud (la justicia total y las parciales), remiten a una compleja retícula institucional: el ordenamiento jurídico-político. He aquí el tercer nudo: la justicia política. Ella es el medio englobante, pues todas aquellas, incluida la virtud, son justicias políticas. Porque se dan dentro de un marco político (o, dicho con mucha más generalidad, social). Lo que no significa que, necesariamente, ellas tengan vigencia o refrendo institucional. Mas, incluso así, por ignorar o contrariar la justicia establecida, no dejan de ser justicias políticas. Además, existe también una concreta y específica justicia política.

La justicia política, *stricto sensu* y por antonomasia, es la que rige en la relación entre gobernantes y gobernados, es decir, en el ámbito de la gobernación. Caracteriza, pues, la esfera pública y, a la vista de sus modos y formas, se establece la diferenciación y clasificación de los regímenes, distinguiéndose entre formas justas y (sus) desviaciones.

Esta justicia, vigente en el espacio público, tiene su contrapunto y complemento en la justicia doméstica, que rige en el ámbito privado —dentro de las casas— (y que, por supuesto, también es política)[1002].

La justicia política conoce un amplísimo desarrollo en la *Pol.*[1003], que en la *Étc.Nic.* no tiene parangón. Igualmente sucede con el estudio de los regímenes. La *Étc.Nic.* aporta el concepto, justicia política, con su caracterización general. De la justicia doméstica, también contemplada en la *Pol.*, la *Étc.Nic.* ofrece, además del concepto, novedades y sistematización.

[1001] III.4.20 La justicia política.

[1002] Vid. III.4.26 La justicia doméstica (o "económica"), III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política.

[1003] Vid. III.3.16 Los regímenes según la justicia, III.3.18 La reversibilidad de la gobernación, III.3.20 Justicia, igualdad ponderada e igualdad combinada, III.3.22 Las finalidades de los regímenes, III.3.23 La soberanía de la masa, III.3.25 El imperio de la ley, III.3.27 Legalidad y gobernación, III.3.31 Relatividad y ubicuidad de la justicia.

IV.4.22 Justicia natural y legal: moral y derecho[1004]

Según goce, o no, de vigencia o refrendo institucional, la justicia política toma dos formas: es legal o es natural. Ahora bien, la justicia natural y la justicia legal no constituyen compartimentos estancos: pueden ambas, como no raramente ocurre, confluir en la legalidad.

A diferencia de la legal, la justicia natural no consiste en un ordenamiento: es, más bien, el ámbito difuso e informe de la normatividad moral. Propiamente, lo intuible y argumentable, con un horizonte normativo, desde bases o planteamientos naturalistas (racionales, científicos). Con esto, el círculo, que parecía cerrarse, vuelve a abrirse.

En otras palabras, cuando bajo la férula de la justicia política parecía estrecharse hasta imponerse el cerco y la hechura institucionales de la justicia, reaparece el mundo de la virtud, con su relevancia en la definición de los cánones de la justicia, de cualquier regla de justicia. El marco legal y el plano institucional no agotan las esferas de la justicia. He aquí la autonomía de la virtud y de los cánones de la justicia con respecto o frente a las formas y las fórmulas legalmente instituidas[1005]. Lo que, en síntesis, implica el reconocimiento del protagonismo de los individuos (y de las colectividades) en la determinación y el establecimiento, en la práctica, de las conductas y de los principios que tienen que ver con la justicia.

Lo que significa que el ordenamiento jurídico no es un sistema cerrado, sino abierto, sensible (receptivo) a la ética y a la política. Además de en la *Étc.Nic.*, y con mayor extensión y detalle, el filósofo sostiene en la *Ret.* esa doctrina[1006]. Sin embargo, por lo que vemos ahí mismo en la *Ret.* y también en la *Étc.Nic.*, y en general en sus escritos, el derecho tiende a cerrarse, a la auto-regulación: a incorporar lo ético y lo político a través de mecanismos jurídicos[1007].

[1004] III.4.21 La justicia natural y la justicia legal.

[1005] Vid. III.4.22 La autonomía de la virtud y de los cánones de la justicia.

[1006] Vid. III.1.9 Ley particular y ley común, III.1.10 Lo justo por naturaleza, III.1.11 ¿Normas morales?, III.1.12 La ley común como argumento, III.1.13 Primacía y superioridad de la ley escrita.

[1007] Vid. III.1.14 La equidad y III.4.25 La equidad.

IV.4.23 ¿Injusticia voluntaria?[1008]

Sin salir de la legalidad, el papel del sujeto —la voluntariedad o involuntariedad de la acción[1009]— resulta determinante en la tipificación de la injusticia, diferenciándose esta de la equivocación y del infortunio. Esta distinción y nuevos matices enriquecen el cuadro de la *Ret.* sobre la injusticia y el delito[1010].

Se plantea además, y sobre todo, una difícil cuestión: ¿la voluntariedad de la víctima elimina la injusticia? La repuesta aristotélica es a medias que sí: sin duda, si la víctima es uno mismo; quizá no, si la víctima es otro sujeto. En su opinión, padecer injusticia no es voluntario... lo que deja sin resolver la cuestión.

IV.4.24 Equidad: adaptabilidad de la justicia[1011]

Por último, en el libro V, se contempla la equidad: una suerte de relajación de la justicia en su adaptación a un supuesto singular.

Sin dejar de ser eso algo cierto, la verdad es que la equidad constituye, en no pequeña medida, un mecanismo institucional (y como tal figura también en la *Ret.*)[1012]. Es una vía de rectificación, mas también de ratificación (porque es corrección, afinamiento y concreción), de lo justo legal, que yerra por su necesaria universalidad. Opera en los ámbitos político y judicial, pues, respectivamente, los decretos y las sentencias pueden servir como instrumentos de corrección de la generalidad (vaguedad, imprecisión, rigidez) de las leyes en su aplicación al caso concreto, a la práctica singular, multiforme, imprevisible y cambiante.

Por otra parte, también con respecto a la dikaiosýn<u>e</u>, existe equidad, que consiste en una especie de suavización de las exigencias de la virtud, mas en línea supererogatoria. Vendría siendo una renuncia, mayor o menor, en lo exigible a los otros, en detrimento o

---

[1008] III.4.23 Injusticia (y justicia), voluntariedad e involuntariedad, III.4.24 Injusticia pasiva y contra uno mismo.

[1009] Vid. III.4.9 Acción, voluntariedad e involuntariedad.

[1010] Vid. III.1.15 La injusticia, III.1.20 El delito.

[1011] III.4.25 La equidad.

[1012] Vid. III.1.14 La equidad.

con sacrificio de lo propio.

IV.4.25 Justicias política y doméstica: paralelismo y convergencia[1013]

En el libro VIII, versa el filósofo sobre las justicias política y doméstica, tratándolas conjuntamente. De la justicia política, ofrece unas grandes líneas acerca de los regímenes políticos, que reflejan, más o menos y en síntesis, lo tratado en la *Pol.* con mayor amplitud y riqueza[1014].

De la justicia doméstica (o "económica")", ofrece un cuadro bastante completo: en paralelo (y por contraste) con los regímenes políticos examina las comunidades domésticas. Pues bien, como en la *Pol.*, en la casa se encuentra el hombre, amo-esposo-padre, imperando, en unas relaciones jerárquicas y prácticamente irreversibles, sobre los esclavos, la mujer y los hijos[1015]. Ahora bien, entre los unos y los otros no solo rige la justicia, sino que también cuenta la amistad (mínima con el esclavo, máxima con la esposa). Los planteamientos aristotélicos —de tenor general esclavista, patriarcal, androcéntrico y paternalista— no carecen de fracturas, incoherencias e inconsistencias.

La justicia doméstica no es solo un complemento sino también un aspecto de la justicia política: debe contemplarse *qua* justicia política.

IV.4.26 La amistad: ¿un relevo de la justicia?[1016]

Un último nudo es el que, al hilo de los libros VIII y IX, liga "la justicia y la amistad", en un equilibrio inestable según sus diferentes ramificaciones. Especialmente en las distancias cortas y en los lazos (más) estrechos entre las personas, la amistad puede, benéficamente, relajar la justicia, que, sin embargo, no deja de ser indispensable. Como lo es, sin la menor duda, a la escala de la ciudad.

[1013] III.4.26 La justicia doméstica (o "económica"), III.4.27 La justicia doméstica y la justicia política.

[1014] Vid.: III.3.16 Los regímenes según la justicia; en la *Ret.*, III.1.6 Constituciones o regímenes; la *Pol.* y la *Étc.Nic.* frente a la *Ret.*, III.3.17 ¿Diversidad de criterios?.

[1015] Vid. III.3.4 La "economía": domesticidad y política, III.3.5 Esclavitud y justicia, III.3.6 Patriarcado (y justicia).

[1016] III.4.28 La justicia y la amistad.

En principio, amistad y justicia parecen ajenas. El filósofo entiende aquella como benevolencia recíproca, no desconocida y por causa de algo, que puede ser el placer, la utilidad o la virtud. De ahí, surgen tres clases de amistad. En las amistades por placer y por utilidad la relación se centra en el objeto; en la amistad virtuosa, en los sujetos. Por eso, las primeras son mudables y la última, más firme. Las tres necesitan reglas para mantenerse... y ahí viene la proximidad con la justicia. Ambas tienen la igualdad como criterio básico, pero, según nuestro autor, en la justicia prima la igualdad proporcional y en la amistad, la igualdad cuantitativa.

Además de en función del objeto amable (lo agradable-el placer, lo útil-el interés, lo bueno-la virtud), Aristóteles distingue amistades: entre sujetos iguales o desiguales; entre individuos *qua* individuos o como miembros de una comunidad[1017]. Todas las formas pueden combinarse. En ellas pueden surgir desavenencias y producirse disputas... que den lugar a cuestiones de justicia. Cuando la amistad falla, la relación pasa a regularse por la justicia.

[1017] Vid. III.4.26 La justicia doméstica (o “económica”).

V. CONCLUSIONES

1. La filosofía jurídica de Aristóteles se encuentra fundamentalmente, y casi exclusivamente, en la *Ret.*, la *Const.At.*, la *Pol.* y la *Etc.Nic.*, aunque en otros textos podemos hallar algunas referencias.

2. Aristóteles desarrolla una teoría —entendiendo teoría como visión— de la justicia y esboza una idea —entendiendo idea como imagen— del derecho.

3. La teoría de la justicia consiste en una "visión de conjunto" en la que se contemplan diversos elementos ordenados —organizados— según una perspectiva y una elaboración singulares.

3.1 La teoría comprende los siguientes elementos: la justicia como virtud, la justicia como canon, la justicia como institución. Los tres elementos están interrelacionados. La justicia como canon remite, casi inmediatamente al derecho, pues el canon por excelencia es la ley. La justicia como institución es el derecho, eminentemente en su aspecto judicial, pues la institución por excelencia son los tribunales. Pero, en estrecha relación con la judicatura, se encuentra la legislación... y, al fin y al cabo, el aparato estatal.

3.2 El estagirita establece explícitamente tres cánones: la justicia distributiva, la justicia correctiva y la justicia cambiaria.

3.2.1 A esos tres, hay que añadir un cuarto canon: la justicia política, que es el que conoce mayor desarrollo, ya que comprende conceptos, reglas, valores, principios.

3.2.2 Los otros tres cánones son apenas unas reglas, unos principios generales: uno jurídico-político (la justicia distributiva), otro jurídico (la justicia correctiva), otro jurídico-económico (la justicia cambiaria).

3.3 La justicia correctiva como tal, como canon, prácticamente no existe: el estagirita formula una regla inválida e inútil, a la vista de sus propios planteamientos. Sin embargo, justicia correctiva puede ser el nombre del derecho judicial: civil, penal,

mercantil, procesal...de ramas del derecho positivo de las que se recogen y se examinan retazos significativos.

3.4 La justicia política puede reducirse a una o varias reglas pero, como tal, comprende un conjunto de elementos (conceptos, valores, criterios, principios) articulados o articulables, pues el filósofo no siempre establece su ilación y trabazón.

3.4.1 Aristóteles diseña una teoría política —una concepción de la justicia política— que remite, inmediata y necesariamente, al derecho político e incluso constitucional. Es decir, la formulación y la articulación de esos elementos se hace mayormente en términos jurídicos, propios de una constitución o unas leyes fundamentales. Además, la legislación es la vía contemplada para su puesta en práctica.

3.5 La distinción, dentro de la justicia política, en natural y legal supone abrir el derecho a la moral, es decir, a la ética y a la política. En la perspectiva aristotélica, en nuestra opinión, se trata de una apertura restringida a la excepcionalidad, pues en condiciones normales el derecho debe incorporar ya, por mecanismos y procedimientos jurídicos, la ética y la política.

4. Del derecho, el estagirita ofrece una idea: una imagen, una vista singular aunque no una visión propia. Ofrece un paisaje fragmentario, desde una perspectiva y con una elaboración poco desarrollada.

4.1 En la filosofía aristotélica no llega a autonomizarse el derecho ni como objeto ni como ciencia (filosofía o saber o teoría jurídica), a diferencia de lo que ocurre con la política y la ética. Para nuestro autor, el derecho forma parte de la política. Como la ética, pero esta llega a constituir un asunto y un registro propios.

4.2 Su idea del derecho contiene tanto derecho positivo como teoría del derecho. O, dicho con otras palabras, el estagirita contempla tanto cuestiones generales como aspectos concretos relativos al derecho.

4.2.1 El derecho positivo referido y examinado es, fundamentalmente, el ligado a la práctica judicial y al régimen político, en especial a uno, la democracia ateniense.

4.2.2 Algunos elementos de derecho positivo los aborda desligados de lo concreto y con una perspectiva general. Ofrece, de ellos, rudimentos de teoría (o filosofía) del derecho. El tema mayor es la ley, pero también trata el delito, los contratos, los impuestos,

la argumentación jurídica judicial, etc.

4.3 Del derecho positivo, ofrece un paisaje fragmentario con algunos nudos y trazados sistemáticos.

4.3.1 El principal nudo sistemático lo constituye el funcionamiento y el aparato judicial. Muestra, más o menos interrelacionados, aspectos procesales, penales y civiles, sobre todo.

4.3.2 El único trazado sistemático es la exposición de la historia y el presente del sistema constitucional ateniense, fundamentalmente la democracia vigente en la época de Aristóteles. Se trata de una imagen incompleta del ordenamiento jurídico, contemplando sobre todo el derecho político.

4.3.3 Además, el estagirita ofrece múltiples elementos dispersos del ordenamiento y funcionamiento jurídico, mayormente de la democracia ateniense pero también de muchos otros regímenes.

VI. EPÍLOGO: ARISTÓTELES, OTRA VEZ[1018]

VI.1 Diferir y (re)comenzar[1019]

El interés contemporáneo por la filosofía moral de Aristóteles solo en parte cabe atribuirlo a un desencanto y/o una reacción frente a la modernidad. Muy al contrario, no pocas veces, la vuelta al pensamiento del estagirita obedece a la necesidad de encontrar claves para, precisamente, avanzar en la modernización.

Desde estas otras perspectivas, no se trata, pues, de reaccionar contra el presente, lamentando y denunciando a donde nos llevaron las filosofías ilustradas, y de volver los ojos hacia el pasado, pretendiendo relanzar, con aires de retorno pero a modo de utopía, alguna arcadia pasadista,.... consistente, normalmente, en la vida moral (ética y/o política) propia del *ancien régime*. Por el contrario, lo que se pretende es salvar las insuficiencias y las deficiencias del pensamiento ilustrado, para pensar resolutivamente el presente y encarar decididamente el futuro, en fin, para seguir y cumplir incluso proyectos y programas de la agenda moderna. Consiguientemente, no se trataría, por ejemplo, en ética, de rechazar el ideal (ilustrado) de autonomía, sino de conseguir que esta, la autonomía, fuese, además de ideal, asimismo real... ni tampoco, por ejemplo, en política, de rechazar la idea (ilustrada) de ciudadano, sino de lograr que este (el ciudadano) fuese, no solo súbdito, sino también soberano. Para estas y otras cuestiones, viene siendo de gran utilidad el recurso al aristotelismo.

VI.2 Lenguajes y sujetos

Si se me permite una analogía, podríamos decir que, de las escolásticas nacidas de

[1018] Retomo —actualizando, corrigiendo y ampliando— el artículo "Aristóteles revisitado" (Soto 2002).

[1019] Planteo este enfoque siguiendo las pesquisas y propuestas de José Blanco Regueira en *Diferir y comenzar* (Blanco 1987).

la Ilustración, las dos principales[1020] son análogas a dos lenguajes[1021] que, en nuestra experiencia cotidiana, todos conocemos: el de los economistas y el de los juristas, el lenguaje del mercado y el lenguaje del estado. En el occidente contemporáneo, todos somos, más o menos, hablantes de esos lenguajes. Pues bien, en ellos, no es difícil señalar, entre otras, un par de insuficiencias (o, incluso, deficiencias), que muchos, por aquí y por allá, no dejan de detectar, contestar y combatir, en términos éticos y políticos, en la práctica del día a día.

De una manera abstracta, estas dos trabas podrían indicarse, y resumirse, diciendo que estos lenguajes (el del mercado y el del estado) conciben a sus "hablantes", sus sujetos, de una forma heredada, y de un modo próximo, del sujeto ético y político del *ancien régime*. En este, en el antiguo régimen, ser sujeto es, para los individuos y para las colectividades, "estar sujeto". La subjetividad es, fundamentalmente, una relación de obediencia, establecida con respecto a una autoridad imperativa (que es el auténtico sujeto), que remite, en sucesivos reenvíos, a otra que viene siendo, al cabo, la única y suprema (y que es, además, el sujeto por antonomasia)[1022].

Sin duda, estas cosas cambiaron con el paso al *nouveau régime*. Ser sujeto, aquí y ahora, es algo diferente, aunque no tanto como parecería, de lo que era en el antiguo régimen. Para empezar, en el nuevo régimen, las autoridades imperativas cambiaron: siendo múltiples, no son ya reductibles a una única y, además, no tienen ya una forma

---

[1020] Me refiero, claro está, a las corrientes utilitaristas y deontológicas, ellas mismas diversas y plurales, que arrancan de las filosofías de Bentham y de Kant.

[1021] En la propuesta, y exploración, de esta analogía, sigo a Barthes. No hago más que adoptar, y adaptar, un expediente analítico (y recurso constructivo) manejado diestramente a lo largo de su obra. En concreto, pienso más en los planteamientos que, al respecto, aparecen en 1973 en *Le plaisir du texte* (Barthes 2002a: IV, 219-264) y en 1975 en *Roland Barthes par Roland Barthes* (Barthes 2002a: IV, 574-771), y en otros textos afines,... que en otros anteriores, y más conocidos, como los expuestos en 1957 en *Mythologies* (Barthes 2002a: I, 673-870).

[1022] Que, en un último reenvío, encuentra su fundamento en otra autoridad: la divinidad. Con ella, sin embargo, el sujeto humano (i.e., aquel que lo es por antonomasia) tiene una relación de analogía e, incluso, de participación. No es de extrañar, pues, que la filosofía política, en el antiguo régimen, sea de suyo "teología política". Una muestra, que es además una contribución esencial a la problemática ético-política de la "obediencia", es el único libro que, en vida (en 1670), publicó Espinosa, su *Tractatus theologico-politicus* (Spinoza 1986).

—una hechura, una figura— personal, sino una forma impersonal. Y, por otra parte, la relación de obediencia que se establece no es ya categórica, sino hipotética, es decir, que depende en alguna medida, aunque sea poca, del consentimiento del obligado.

Todo esto se traduce en que, en nuestros lenguajes, el del mercado y el del estado, se entiende el sujeto, fundamentalmente, como sujeto pasivo: trabajadores-consumidores, electores-suscriptores. En otras palabras, somos hablantes, de la economía y de la política, en régimen de audición y dicción casi-forzosas y semi-forzadas: inducidas, sugeridas, en cualquier caso, preparadas y esperadas.

Sin embargo, como sujetos pasivos no nos inclinamos ante autoridades sustantivamente sino formalmente contrapuestas. Hoy y aquí, las autoridades imperativas tienen una definición impersonal, hasta el punto de que, en teoría y en el límite, un tipo o un grupo cualquiera puede devenir autoridad: más exactamente, puede ocupar y detentar la posición de autoridad. Y lo característico de esta es, prescindiendo de toda subjetividad, adoptar el punto de vista del sistema, asumir su objetividad. En suma, *inter nos*, la autoridad tiende a identificarse con el sistema, pero no como otrora corporeizando este en ella sino, al contrario, ahora diluyéndose ella en él. En síntesis, la autoridad toma la forma y es una función del sistema[1023]. Por esta razón, en estos lenguajes, y, en general y por eso mismo, en nuestra cultura occidental contemporánea, el(los) sujeto(s) por antonomasia no existe(n) o, cuando menos, parece(n) no existir[1024].

De todo esto, dos son las consecuencias que se siguen para el sujeto moderno: la pasividad y la vacuidad. Así, confrontado al sistema y conformado por el sistema, el sujeto no puede ser sino pasivo. Pero, además, como es definido, a imagen de la autoridad, por su formalidad y funcionalidad, el sujeto resulta ser, igualmente, vacío. O, más bien, "casi" vacío o, todavía más exactamente, "prácticamente" vacío. Porque, la vacuidad es, además y sobre todo, consecuencia de la pasividad: concretamente, de las dificultades (si no la

---

[1023] Vid., por ejemplo, Luhmann 1983.

[1024] Lo que remite, en última instancia, al tema teológico de la "muerte de Dios". Culturalmente, en términos morales (y por tanto también políticos), esta muerte toma una forma paradójica: siguiendo libremente a Nietzsche, podríamos decir que es un acontecimiento "ignorado pero efectivo" (o, a la inversa, efectivo pero ignorado, porque el orden de los factores no altera el producto, esa conjunción paradójica de efectividad e ignorancia).

imposibilidad) que el sujeto experimenta en su práctica para devenir activo. En resumen, la pasividad y la vacuidad o, más exactamente, la poca entidad son rasgos esenciales de la condición de sujeto en nuestros lenguajes del mercado y del estado. Pues bien, estos dos rasgos marcan, grandemente, la auto-comprensión y auto-realización posibles de los sujetos, ora individuales ora colectivos.

En nuestra época y en nuestros pagos, moldeados por estos lenguajes del mercado y del estado, ser sujeto es, fundamentalmente, "tener sujeto": o, simple y exactamente, "tener". O sea, la propiedad, como título económico y jurídico, constituye ahora la subjetividad. Ahora bien, esta propiedad es, por lo general, precaria: escasa y/o cercenada por las deudas y las obligaciones. Remedando estos lenguajes económico y jurídico, podemos decir, en términos de las filosofías ilustradas contemporáneas, que ser sujeto es serlo de intereses y de derechos. Pero, hay que precisar: es ser sujeto, antes de nada, de intereses "crediticios" y de derechos "pasivos": es decir, ser sujeto de deudas (económicas) y de obligaciones (jurídicas). Por eso, en nuestras coordenadas, se es sujeto, antes de nada, por/al "poder" realizar, satisfaciendo las deudas y las obligaciones, una apropiación. De lo que se trata, pues, es de lograr efectuar una auto-apropiación, liberando de sus cargas la propiedad habida[1025] para obtener su pleno dominio.

Pues bien, esta empresa, realizar esa auto-apropiación, constituye una tarea ardua para individuos y colectivos. A mi entender, lo que sucede es que los lenguajes (y filosofías) dominantes, los de los intereses y los de los derechos, proporcionan "el marco en que" realizar esa empresa, pero no proporcionan "el modo cómo" (y/o "los medios para") llevar a cabo esa auto-apropiación. Obviamente, para ponerse a la tarea y lanzarse a la empresa, es necesario tener posibles y contar con posibilidades. Pero, son muchos los individuos, y no son pocos los colectivos, que reúnen esas condiciones. En esta situación, es donde aparece, oportunamente, el aristotelismo, que, en la filosofía, no constituye, ni mucho menos, el único recurso, pero que sí es, efectivamente, un recurso socorrido.

[1025] Como mínimo (y, muchas veces, como máximo), la propiedad de cada uno sobre sí mismo. En la efectiva posibilidad de usufructuar la propia fuerza de trabajo estriba la hipotética posibilidad de liberar, de las cargas que la cercenan, esa propiedad. La clave, la diferencia del *ancien* al *nouveau régime*, está, pues, en el reconocimiento, económico y jurídico, del trabajo. Un texto crucial, para detectar y evaluar este paso y mutación, del antiguo al nuevo régimen, es la "dialéctica del amo y del esclavo" expuesta por Hegel, en 1803, en su *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 2006).

VI.3 Templos, hogares, ruinas

Frente a otras filosofías, el aristotelismo presenta algunas ventajas: una, constituir una escolástica (o, mejor dicho, varias); y otra, conectar con lenguajes ampliamente conocidos, por su propia experiencia, por parte de los sujetos. Que una filosofía sea escolástica tiene, junto con aspectos negativos, innegables atractivos: básicamente, contar con un acervo (de) personal y material, más o menos, ricos. En consecuencia, adherirse a tal posición significa no pensar en solitario y, tampoco, no partir de cero (o casi cero). Por el contrario, el gregarismo y el anquilosamiento, riesgos del escolasticismo, son, en la actualidad, menos gravosos y más evitables. De mayor importancia, aún, goza la otra ventaja: el aristotelismo conecta, porque los impregna, con lenguajes conocidos y experimentados por los sujetos. Me refiero a los lenguajes de la(s) iglesia(s) y de la(s) familia(s), muy influidas, y hasta incluso mediatizadas, secularmente por la escolástica aristotélica cristiana, en general, y católica, en particular. Todo esto hace que los planteamientos filosóficos aristotélicos resulten, a primera vista, no desconocidos, incluso próximos y hasta familiares.

Además, los lenguajes de la iglesia y la familia presentan, con respecto a los del mercado y del estado, algunas características antitéticas. No vamos a entrar en ellas, aunque recordaremos alguna. Por ejemplo, su conformación netamente personalista, a imagen y a medida del sujeto. Este y otros rasgos pueden hacer aparecer estos lenguajes, el de la iglesia y el de la familia, como refugio, e incluso como alternativa, frente a los del mercado y del estado. El asilo que brindan los templos y los hogares puede conferir, a sus respectivos lenguajes, un atractivo, del que, asimismo, se beneficia el aristotelismo, cuya filosofía comparte con ellos, cuando menos en apariencia, muchas de sus notas características.

Sin embargo, nos equivocaremos si creemos que estos lenguajes, el eclesial y el familiar, y la filosofía aristotélica son visitados, y vueltos a visitar, solo por sujetos expósitos y desamparados, invocando protección y demandando cuidado. O sea: los rebotados del/en el mercado y del/en el estado no buscan, ni siempre ni todos, ni ahí ni así, la hipotética sustancia (la entidad) de la cual, supuestamente, adolece su existencia (accidental). Sin duda, hay quien busca el abrigo del templo y el cobijo del hogar, pero hay

también quien en ellos solo ve ruinas y encuentra en eso, precisamente, la razón para visitar esos lenguajes. Es decir, porque se encuentra liberado de ellos, justamente por eso le resultan interesantes. En esa situación, encuentra, esos lenguajes arruinados, dispuestos para la exploración, preparados para el conocimiento e, incluso, para alguna eventual utilización.

Para algunos, la filosofía aristotélica ofrece una ocasión semejante: es una ruina por la que se puede pasear, recibiendo algo del sol y el claro de luna que iluminaban los pasos lentos y graves del estagirita caminando[1026]. Y esto se puede hacer sin la menor ansia pasadista, disfrutando del presente e, incluso, proyectando el futuro. En esta perspectiva, el aristotelismo, tomado como un vestigio de otro tiempo y otra tierra, puede sin embargo esclarecer el presente y orientar en el futuro. Por eso, es menester examinarlo, explorar sus virtualidades[1027].

De hecho, la filosofía de Aristóteles contiene abundantes y relevantes materiales con respecto a puntos, atinentes a ética y política, descuidados u oscurecidos en los lenguajes del mercado y del estado y por las filosofías ilustradas de los intereses y de los derechos. Ahora bien, algunos de estos puntos, como los que vamos a destacar, resultan descuidados y oscurecidos, curiosamente, sin dejar de ser destacados y, hasta incluso, de estar atendidos. Es lo que acontece con dos espacios que la actual sociedad occidental dice mimar: uno preservándolo, el de la vida privada; otro incentivándolo, el de la vida pública. Los mima, sin duda, pero no es difícil detectar deficiencias, insatisfacciones que acusan los sujetos. Gráficamente, cabe decir que también el pleonasmo y la redundancia, y no solo las elipses y los silencios, producen problemas de sentido. En concreto, estoy pensando en dos temas: uno ético, la felicidad; y otro político, la democracia. Sobre ellos, encontramos en Aristóteles planteamientos complejos, a veces alternativos y a veces complementarios a los habituales modernos.

[1026] Estoy recordando a Fernando Pessoa: en concreto, unos versos suyos, citándolos casi literalmente, atribuidos a Ricardo Reis (Pessoa 1994: 101).

[1027] Cfr. “De la relación de lo clásico con el presente” (Thiebaut 1988: 17-32).

VI.4 La privacidad y la felicidad de los modernos[1028]

En nuestra modernidad, la privacidad del individuo es un valor esencial, que se dice reconocer y respetar. Sin embargo, el estado y el mercado no dejan de invadirla, con reglamentaciones directas y, sobre todo, indirectas. De tal modo que la privacidad es, cuando efectivamente se tiene, una conquista del sujeto, no diré contra pero sí frente al mercado y el estado. El espacio y el tiempo libres, de un modo distinto a los destinados al trabajo, son y están, también, organizados. La privacidad individual, los lugares y momentos en que uno puede pensarse y desde los cuales proyectar su vida, queda bajo control social. Este, sin embargo, no se ejerce por medio de la violencia, sino bajo la forma de la alienación. Es decir, se orienta la conducta no por la férula de la amenaza y el castigo, sino con el cebo del estímulo y la recompensa. He aquí la manera de intervenir, acotándolos, en el terreno y las ocasiones de que el individuo dispone para intentar apropiarse de su existencia, imprimiéndole un sentido particular. Aquí aparece, por ambas partes, el sujeto individual y las instancias sociales, el fantasma de la felicidad[1029].

Como se sabe, la felicidad tiene poca cabida en el lenguaje de los derechos y, por el contrario, es casi omnipresente en el lenguaje de los intereses. De maneras diferentes, constituye, en uno y en otro lenguaje, una fantasmagoría. Quizá porque ambos comparten un fondo común: concebir la felicidad como una secularización de la beatitud delineada y prometida en el lenguaje eclesial. Felicidad sería, así, el sumo bien, cuya definición secularizada, por lo menos la última y singular, ha de descansar, por fuerza y de regla, en la imaginación de cada uno.

De ahí, su difícil encaje en el lenguaje de los derechos, en el cual la felicidad solo acaba entrando, desprovista ya de sus formulaciones imaginarias (las más típicamente felicitarias), como bienestar. Y de ahí, también, su fácil engaste en el lenguaje de los

---

[1028] Inspirándonos en Constant, en sus disquisiciones sobre la "libertad de los antiguos" y la "libertad de los modernos", vamos a aproximarnos a la privacidad y felicidad, primero, de los modernos y, en los dos siguientes epígrafes, a las de los antiguos (Constant 1980: 492-515).

[1029] En este punto, en esta rápida mirada sobre el individuo y la sociedad contemporáneas, me estoy haciendo eco de los clásicos análisis de la escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Fromm, Marcuse. Un texto sinóptico y significativo: E. Fromm, *The Art of Loving* (1956) (Fromm 2009).

intereses, en el cual la felicidad encaja a la perfección, conservando su esencia (imaginaria, aún) pero cambiando su existencia (ahora, efectiva). La felicidad, el sumo bien, solo se torna verosímil y, tendencialmente, asequible si se comprime, y se comprende, atomísticamente. ¿Atomísticamente?: quiero decir: al modo y con la forma de un átomo, pero asimismo capaz de una expansión atómica. En suma, la felicidad no es planteable como vida feliz, pero sí que lo es como instante feliz, que, eso sí, puede, expansivamente, dar sentido a toda una vida. Esta felicidad atómica toma, fundamentalmente, dos formas: el éxtasis, el acceso súbito y casual, experimentado en el ámbito de la fiesta; el éxito, la culminación lenta y causal, obtenido en el ámbito del trabajo. Así es como se oferta, en el lenguaje de los intereses, a los individuos; y así es también como, en forzada homología, la conciben los sujetos.

Quien, partiendo de estas perspectivas, lea a Aristóteles, llevará, con la ética del estagirita, una buena sorpresa, más bien, una serie de sorpresas. La primera es encontrar, en sus páginas vetustas, una indagación cuidadosa y atinada sobre la privacidad. Este hallazgo supone un desconcierto para quien se aproxima a Aristóteles atribuyéndole a su pensamiento, no sin alguna razón, el gregarismo y paternalismo que conoce por los lenguajes que habitualmente (y no sin alguna razón, repetimos) se le analogan, los de la iglesia y de la familia. Y no otro chasco, o no muy distinto, lleva quien se aproxime desde la caricatura, que por cierto tiene esos rasgos, que, sin duda refrendada por la tradición escolástica, dan, del aristotelismo, las filosofías ilustradas.

VI.5 La felicidad de los antiguos

En nuestra opinión, siendo por supuesto matizable y discutible esta interpretación nuestra, hay en la ética aristotélica una exploración, en detalle y a fondo, del "bien del individuo", hecha desde la estricta perspectiva de lo que es (lo) bueno para uno[1030]. Que el propio Aristóteles presente este bien, el de "uno", englobado en el "bien de la ciudad" no significa otra cosa que este, el colectivo, constituye el ineludible contexto de aquel, el individual. Es importante tener en cuenta que el bien de la ciudad se forma ora por

[1030] Sobre el bien del individuo, Aristóteles versa esencialmente en: *Étc.Nic.* I/1-2&4&6-7; *Pol.* VII/1.

agregación (suma, adición) ora por integración (producto o cociente) ora por segregación (resta, sustracción) de los bienes particulares. El bien de la ciudad representa, pues, el necesario contexto para el(los) bien(es) de cada uno. Así, el mejor régimen asume, explícitamente, esta tarea: contextualizar y preservar el bien del individuo.

Mas, el bien de uno, la llamada felicidad es, simplemente, el mejor de los bienes. En otras palabras, consistiría en tener, de los innúmeros bienes posibles, el(los) mejor(es) de los bienes. En este punto, es importante resaltar que el estagirita está pensando en un bien, que podría ser escogido como el mejor, entre aquellos de los que efectivamente disfrutan los individuos. Hecha esta salvedad (de no pequeña relevancia), sus planteamientos, hasta aquí, coinciden bastante con los nuestros modernos. Pero, en seguida surgen las divergencias. Aristóteles llama bien al fin de la acción y, en esta perspectiva, los fines-bienes son innúmeros, tendencialmente infinitos. Pero, en su investigación acerca de la felicidad, contempla la acción, no molecularmente, como acto, sino reticularmente, como práctica. Lo que busca es un "bien de bienes": algo, un bien, que ha de permitir ordenar los bienes y, con eso, ordenar las acciones, integrándolas, al integrar aquellos, en una práctica (exactamente, en un modo de vida). Y ahí viene otra diferencia: esos bienes, en los que residiría la felicidad, han de ser internos, y no externos, a la práctica: porque, de lo que se trata no es de, con ella (por medio de esa práctica), obtenerlos finalmente, sino de, en ella (en el seno de esa práctica), disfrutarlos regularmente.

Por eso, esos bienes, los mejores, son, al final, pocos: el placer, la riqueza, el honor, la virtud. Estos cuatro, con sus ramificaciones, son los que Aristóteles tiene en cuenta, entre otras razones porque esos bienes son los que, en mayor o menor medida, gozan, a escala social, de la consideración de mejores. Aparte de eso, pero en la raíz de eso, están otras dos razones: por un lado, que estos bienes poseen la aptitud para fundar un "modo de vida"; y, por otro lado, que todos ellos resultan, en mayor o menor grado, fundamentales para el individuo, imprescindibles para uno en cuanto ser humano. Un modo de vida es la relación constante, de un sujeto, con alguno de esos bienes, que sirve, además, como medida para las relaciones con los restantes bienes e, inclusive, con los demás sujetos. En concreto, en torno a cada uno de esos cuatro bienes, se organizan cuatro modos de vidas: la voluptuosa, la crematística, la política y la virtuosa.

Sobre esto[1031], hay que hacer un par de apuntes. El primero es que estas vidas no son entendidas a la manera monogámica y de modo unidimensional, reducidas (aunque sea concentradamente e intensivamente) al bien que constituye su centro: los placeres, en la voluptuosa; las riquezas, en la crematística; los honores, en la política; y las virtudes, en la virtuosa. No, en cualquier género de vida, todos los bienes, hegemonizados por el predominante, han de tener su lugar. Precisamente, porque resultan esenciales, cada uno de ellos a su manera, a la naturaleza psico-social humana. El segundo, insistimos, es que esas cuatro vidas no son modos de conseguir alcanzar algo (un bien) de que se carece, sino, muy diferentemente, modos de mantener una relación con algo (un bien) que se posee. Obviamente, esto no significa que esas relaciones hayan de ser estables, progresivas y definitivas. Al contrario, nada excluye que surjan cambios, intensificaciones o degradaciones o hasta incluso cortocircuitos, en una relación con respecto a un bien.

VI.6 La privacidad de los antiguos

Estos planteamientos implican una alta valorización del sujeto individual y la esfera privada. Así, al individuo se le supone la capacidad para escoger y conducir su propia vida. Y además esta, su vida, puede adquirir todo y pleno sentido en la estricta privacidad. Ciertamente, de las cuatro vidas, solo dos son estrictamente, o predominantemente, privadas: la de los placeres y la de las virtudes. Las otras dos, la de las riquezas y la de los honores, tienen que desarrollarse en el espacio público, pero este es contemplado desde la perspectiva de la subjetividad individual, apareciendo los ámbitos socio-económico y político-social, respectivamente, como campos para la realización subjetiva individual.

Ciertamente, esos bienes, aquellos de los que se trata en la vida crematística (la riqueza) y en la vida política (el honor o, más exactamente, el poder y la gloria), tienen una cotización netamente social, que es la que les da la medida de su valor. Sin embargo, desde esta perspectiva, lo que se apunta es la inversión que, en esos bienes, puede efectuar un individuo para hacer su vida. Que se desarrolla en el espacio público (y no en el dominio privado), pero tiene, con todo, un sentido propio individual (y no solo común colectivo). Las otras dos vidas, la voluptuosa y la virtuosa, discurren en la privacidad y bajo la férula

---

[1031] Sobre los modos de vida: *Étc.Nic.* I/4-5, VII/11-14, X/1-4; *Pol.* I/8-11, VII/2-3.

de la subjetividad. Sus bienes cotizan, sin duda, en el mercado de la sociedad: más el placer, menos la virtud. Ambos, con todo, son consumidos y consumados, eminentemente, en la esfera personal, en el estrecho ámbito de los relaciones interindividuales e, incluso, de las relaciones intraindividuales.

Todavía más, de esas cuatro vidas, la que el estagirita identifica con la felicidad[1032], es la virtuosa. Y su viraje a la privacidad y a la subjetividad es aún mayor. Pues, habiendo varias vidas virtuosas posibles, según la virtud en torno a la cual giren, considera que la más feliz es la vida contemplativa, centrada en la sabiduría, y secundariamente la vida práctica organizada en torno a la justicia. Según él, la sabiduría es la mejor de las virtudes: es la que permite, al individuo, el desarrollo psíquico (personal) y la incardinación social (interpersonal) mejores. Por el contrario, la justicia, y la vida sobre ella fundada, adolece de una necesidad de bienes externos y una dependencia con respecto a los otros sujetos mucho mayores. Ahora bien, la vida contemplativa, está claro, no constituye un ideal político, sino que representa una opción, cuando menos, apolítica y hasta incluso, tendencialmente, anti-política.

En general, las virtudes[1033] favorecen y refuerzan, en el individuo, la condición de sujeto: producen una subjetivación, desarrollan su subjetividad. Con ellas, el individuo gana interioridad (capacidad de reflexión), pero también capacidad de realización (externalidad, exequibilidad). En síntesis, contribuyen a que uno sea (más) dueño de sus actos y (más) orientador de su conducta. Hacen, pues, que el individuo gane (en) auto-consciencia y auto-determinación. Pero, por otra parte, las virtudes favorecen y refuerzan, en esos mismos términos, la imbricación con los otros: posibilitan una interrelación, la amistad[1034] fundada en la virtud, cuyos cimientos y horizontes residen en la subjetividad. En esta amistad, a diferencia de lo que ocurre en las por placer y en las por interés, el amigo deviene un bien, en sí mismo y como persona, para el otro amigo. Solo en esta amistad se establece, además de en torno a los bienes en juego, un vínculo entre los sujetos. Se trata, claro está, de círculos muy estrechos: ligazones interindividuales específicas de la

---

[1032] Sobre la felicidad, sus contribuciones fundamentales: *Étc.Nic.* I/8-10, X/6-8; *Pol.* VII/13-15.

[1033] Sobre la virtud, en nuestro sentido, vid.: *Étc.Nic.* II/1-7, III/7-12, VI/1-3.

[1034] Sobre la amistad, su doctrina básica: *Étc.Nic.* VIII/1-8.

privacidad.

Pues bien, en ese ámbito, es donde tiene (su) lugar la vida contemplativa[1035]. En ella, además, lo primordial es la relación del sujeto, el individuo, con un objeto, el conocimiento,... siendo esa relación, su resultante y su componente, la sabiduría, lo que, después, cataliza y capitaliza la amistad con otros, co-sujetos en esa relación. Ahora bien, si no fuese por el tenor de la sabiduría, por su efectivo valor objetivo y su potencial valorización social, la vida contemplativa, originando a lo sumo una comunidad de filósofos, tomaría una deriva asocial e, incluso, antisocial. Esta propensión no es tan acusada en la vida según la justicia, pues esta tiene en primer plano las relaciones con los otros y los demás, estando por eso, además de casi obligada a reflejarse, casi llamada a proyectarse en la vida política. Ahora bien, "casi" significa "casi": esta vida, virtuosa según la justicia, puede quedar solo en la privacidad. Es lo que acontece con la vida contemplativa: su contribución al bien de la ciudad no va mucho más allá de asegurar el bien del individuo (exactamente, el de algunos de los individuos). Curiosamente, el más perfecto encaje es en aquellas ciudades cuyo régimen es la democracia.

VI.7 Tradición *versus* republicanismo

Si lo que, en nuestra prospección aristotélica, acabamos de decir sobre ética choca con las lecturas recibidas, más lo hace, incluso, lo que vamos a decir sobre política. En el caso de la ética, el impacto, con ser fuerte, es menor, por razones aparentemente paradójicas. Primero, porque frente a las lecturas hechas por la tradición (apologética) escolástica y, luego, por sus herederos (contestatarios) ilustrados, la literalidad de los textos del estagirita es inapelable: sin duda, permite y autoriza otras interpretaciones (como, por ejemplo, las nuestras). La segunda razón es que en esas concepciones, la escolástica y las ilustradas, la ética prácticamente no existe: se reduce, en la primera, casi solo (a la obediencia) a los imperativos religiosos y, en las segundas, casi solo (a la observancia) a los imperativos del estado y del mercado. En la política, sin embargo, la situación es diferente: por una parte, la literalidad de los textos aristotélicos es más engañosa; por otra

---

[1035] Además de los pasajes aristotélicos anteriormente indicados, recordamos al respecto: *Ética Eudemia* I, VIII.

parte, el aristotelismo es un elemento fundamental, definitorio y conformador, de la filosofía política del *ancien régime*.

En consecuencia, resulta difícil ver, en la teorización política aristotélica, una crítica constructiva de la democracia, a partir de la(s), entonces y allá, en la Atenas y la Grecia clásicas, vigente(s). Que es en lo que, a nuestro entender y sin perjuicio de otras interpretaciones, consiste sustancialmente su aportación filosófica. Y, por otro lado, resulta difícil reconocer las contribuciones, hechas desde el aristotelismo, al y en el *nouveau régime*, concretamente, en la restauración e implementación de la democracia, en las sociedades occidentales desde el XVIII hasta hoy, sin allegar esos aportes a aquello que, en general, puede ser nombrado como concepción tradicional de la política. Sobre su republicanismo, como también sobre el(los) republicanismo(s) aristotélico(s), suele planear, casi siempre, una sombra de sospecha. Tal vez lo primero que, con frecuencia, se malentiende es la mirada compleja del estagirita sobre la democracia... pero, antes es menester aclarar cosas más primarias, elementos fundamentales de su filosofía política.

Para empezar, quien lea a Aristóteles, comprobará la poca base de su supuesta doctrina de la naturalidad de la política. Que, en nuestra opinión, descansa en un inadvertido malentendido o en una propositada malinterpretación. Sin duda, para el estagirita, el humano es un animal social, que tiende a vivir en ciudad[1036]. Pero, según él, esa aptitud y tendencia naturales no llevan, necesariamente, a hacer una ciudad. Esta es una forma social caracterizada por la complejidad y el desarrollo en los/de los ámbitos económico, político, jurídico y cultural. Para aparecer y perdurar, pues, requiere condiciones objetivas y subjetivas que, obviamente, no siempre, ni en todas partes, se dan. En suma, del hecho de que el ser humano, para existir, precise de la sociedad y que, naturalmente, exista en sociedad, no se sigue que esta tome, excepto rara vez, la forma de la ciudad. Y, solo muy rara vez, esta, la ciudad, alcanza su forma plena,... consistiendo, entonces, en una comunidad autónoma de individuos autónomos. Es lo que acontece solo con algunos regímenes: expresamente, con la democracia que, para el estagirita, es una fórmula política históricamente tardía (y geográficamente escasa).

El bien es la raíz y el nervio de la ciudad: exactamente, el propio bien y el bien de la ciudad. En otras palabras, en la búsqueda de esos dos bienes, con un cierto sentido de

[1036] Sobre la génesis y organización de la ciudad: *Pol.* I/1-2, III/9, VII/8&13-14.

justicia, radica el origen (la fundación) y surge la variedad de las ciudades (los regímenes,... las constituciones). Así, a partir de su sociabilidad primordial, imprescindible para vivir ellos, los humanos pueden tener ocasión de hacer comunidades para ya no solo vivir, sino vivir bien. Después, gradualmente, su asociación comunitaria puede dejar de formularse y proyectarse en negativo, como mera alianza, para hacerlo en positivo, como verdadera cooperación. En consonancia, pues, su cometido y sentido irán cambiando: de perseguir evitar males (el padecimiento y la comisión de injusticias) a, además, intentar conseguir bienes (la realización de la justicia). Así surge la ciudad como una comunidad instituida para vivir más que bien: lo mejor posible. Lo cual no significa que la ciudad, ni de vez ni para siempre, se constituya de la mejor manera: que adopte el régimen adecuado para dar esa satisfacción a todos, en general, y a cada uno, en particular. Es más, no es fácil, ni frecuente, conseguir congeniar interés común e intereses particulares. Cabe experimentar diversas fórmulas, habiéndolas logradas y malogradas: he aquí la variedad de los regímenes.

VI.8 Democracia e interés común

Dentro de los regímenes, la democracia tiene un estatuto paradójico: es una de las fórmulas malogradas, pero que, al cabo, resulta ser el más logrado de los regímenes. Lo es, en síntesis, como mal menor, porque es el régimen que menos se desvía del mejor, la república, no siendo este muy posible. Esta evaluación indirecta y retorcida, cuando no fue completamente dejada de lado, ha ocultado la valorización explícita y eminente de la democracia en los planteamientos aristotélicos. En ellos, la proximidad de la democracia a la república viene dada porque se entiende esta como una corrección de aquella, un hipotético (e incluso utópico) mejoramiento suyo. En suma, la república vendría representando una posibilidad de la democracia, prácticamente coincidente con la(s) forma(s) mejor(es) de sus varias clases. De hecho, la república conocería su realización *sub specie* democrática. Pero, además y sobre todo, es que la democracia es el régimen apropiado a la justicia política, tanto según la idea simple como según la concepción

compleja, de ella, que maneja, elabora y emplea, Aristóteles[1037].

La justicia política preside la relación entre gobernados y gobernantes (o sea, entre los ciudadanos y la ciudad o, en nuestros términos, entre la sociedad y el estado) y, según lo sean el modo y el tenor de esas relaciones, permite distinguir entre regímenes “rectos” (o sea, justos) y “desviaciones” (o sea, injustos) y permite, además, señalar, entre los buenos (es decir, los rectos), el mejor de ellos (es decir, el más justo). En Aristóteles, según hemos dicho, encontramos dos versiones de la justicia política: una idea simple y una concepción compleja. No son versiones contrapuestas, sino integradas, más o menos como la parte y el todo. En cualquier caso, la evaluación de la democracia, según una y otra, lleva a conclusiones semejantes.

En la idea simple[1038], se establecen las distinciones siguiendo solo dos vectores: el número de los gobernantes y, relativamente a su acción, la búsqueda del interés común. En esta perspectiva, serán rectos (o justos) aquellos regímenes que, gobernando o uno solo o pocos (una minoría) o muchos (la mayoría), atiendan al interés común, a saber: la realeza, la aristocracia y la república. Por el contrario, no cumplirían esos requisitos: la tiranía, la oligarquía y la democracia. En ellos, gobernando o uno solo o pocos (una minoría) o muchos (la mayoría), primarían los intereses particulares, paradigmáticamente y destacadamente, sus respectivos intereses particulares, a saber: los de uno, los de una minoría, los de la mayoría. A tenor de esto, por tanto, una manera, y quizá la única, de casar el interés común, de la ciudad, y los intereses particulares, de los gobernantes, sería haciendo gobernar también, consecutivamente y alternativamente, a los gobernados.

Según esta idea de la justicia política, pues, es factible coadunar interés común e intereses particulares, satisfactoria y efectivamente, bajo el gobierno de la multitud, o sea, en la república e, incluso, en la democracia. En los restantes regímenes, las soluciones, la conjugación y armonización de los intereses común y particulares, son deficientes y/o inestables. Pues, en el gobierno de solo uno o de unos pocos, solo es posible atender al interés común: si este es definido, exclusivamente, por los gobernantes (uno solo, esos pocos) y/o si estos (uno solo, esos pocos) gobiernan sacrificando, altruistamente, sus

[1037] Su idea (general) de justicia: *Étc.Nic.* V, VIII/9-12 (más, quizá, incluso: *Pol.* I/4-6&12-13; *Ret.* I/10&13).

[1038] Básicamente: *Étc.Nic.* V/6, VIII/10; *Pol.* III/6.

intereses particulares. En consecuencia, realezas y aristocracias pueden servir al interés común, pero este es menos incluyente y más inconsistente. En otras palabras, en estos regímenes se da, rige, una interpretación restrictiva, restringida en cuanto a los intérpretes y restringida en cuanto a lo interpretado, del “vivir bien” que está en el origen y en el horizonte de la fundación y la constitución de la ciudad. En suma, realeza y aristocracia no satisfacen el interés común, de la ciudad y de los ciudadanos, tal como lo haría el mejor de los regímenes. Cosa que sí hace, sin embargo, la democracia. Aquí tocamos, ya, la concepción compleja de la justicia política[1039].

Desde esa óptica, el interés común, vivir bien, consiste en la prosperidad de la ciudad y en la felicidad del individuo, que representan dos finalidades, constitutivas y constitucionales, para el mejor de los regímenes. Este debe atender, de modo y por vías diferentes, a su realización: así, la prosperidad busca alcanzarla, ejerciendo su propia agencia, desenvolviendo su actividad como sujeto agente; mientras que la felicidad intenta garantizarla, preservando la agencia del individuo. O sea, en cuanto a la felicidad, los individuos han de estar en condiciones, y tener las posibilidades, de seguir por su propia cuenta alguna de esas cuatro vidas, en especial la vida contemplativa. Y, por otra parte, la prosperidad de la ciudad radica, según el estagirita, en la paz, el ocio y el “bien-hacer” (hoy diríamos, fijándonos en el resultado, el “bien-estar”): más en concreto, sería subordinar la guerra a la paz, orientar el trabajo al ocio y, en el orden general de la acción pública (i.e., la actuación gubernativa), encaminar lo necesario y conveniente a la beneficencia. Estas finalidades solo puede, efectivamente, satisfacerlas, además del mejor régimen,... la democracia. Porque solo esta y aquel otro, la república, poseen las formas y reúnen los medios para alcanzar esos fines. Que no se pueden alcanzar, desde el gobierno (de la ciudad), sin la implicación o con la exclusión de los ciudadanos, en (el gobierno de) la ciudad.

VI.9 Democracia y justicia política

Así pues, la justicia política, en esta óptica, tiene contenidos no solo materiales, sino también formales y funcionales. Sin ir más lejos, atender al interés común conlleva,

---

[1039] Vid.: *Pol.* III/6-18, IV, VI/8; *Ret.* I/4.

igualmente, asegurar la imparcialidad de la gobernación. Precisamente, para que el interés común sea, al máximo y en detalle, el bien de todos y de cada uno. Convertir esto en realidad es, por cierto, algo al alcance de solo algunos, muy pocos, regímenes. En este caso, aquellos que cuentan con las reglas para proceder con igualdad. La relevancia, y preeminencia, de la democracia se va mostrando, afianzando, según vamos desgranando la concepción compleja de la justicia política. O sea, según se va dibujando la arquitectura y la marcha del mejor de los regímenes.

En concreto, en cuanto a la estructura y el funcionamiento institucionales, Aristóteles contempla dos principios esenciales: el de la soberanía de la masa y el del imperio de la ley. Ambos, además, están ligados entre sí por un tercero: el principio de la reversibilidad de la gobernación. La soberanía de la masa es consecuencia de que, según el estagirita, la multitud es el sujeto político más racional: la masa, por consiguiente, debe tener la soberanía. Su fundamento reside en la eficiencia racional de la masa, siguiéndose como consecuencia la igualdad. Ahora bien, siendo todos reconocidamente iguales, no parece posible, sin deshacer esa igualdad, llevar a cabo ninguna gobernación: i.e., que sean los unos gobernantes y los otros gobernados. Pero, ahí, para dar curso y hacer efectivas la igualdad y la gobernación, interviene el principio de la reversibilidad de la gobernación, que, mediante el procedimiento de la alternancia, regula el igual derecho de todos y cada uno de los miembros de la multitud. Con la fórmula de la alternancia, se introduce y entroniza el otro principio: el imperio de la ley. Este es consecuencia del hecho de constituir las leyes el procedimiento (la fórmula o expediente) político más racional. Exactamente, el principio del imperio de la ley está fundado en la racionalidad ordenadora de las leyes, teniendo como consecuencia la (exigencia de) imparcialidad.

Este esquema abstracto, delimitado por esos principios, cobra precisión con nuevos elementos. Por ejemplo, asociados y próximos a los anteriores, los principios de participación equitativa y de legislación equitativa, que inciden, respectivamente, sobre la organización institucional y sobre la orientación gubernamental. Así, sumando reglas y añadiendo contenidos, va ganando cuerpo ese marco general. Después, todas esas fórmulas (contenidos, reglas, principios), presididas y vehiculadas por el principio de legalidad, se proyectan y se plasman, diversamente, en la esfera de la gobernación. Esta consta de tres elementos, tres "poderes", a través de los que se realiza: el deliberativo, el ejecutivo, el

judicativo. Los tres resultarán, arquitectónicamente y operativamente, muy diferentes, según los regímenes. De lo que se trataría, a continuación, es de encontrar su mejor formulación, articulación y realización. En resumen, con todos esos rasgos, se diseña un marco constitucional que no se ajusta más que a alguno de los varios regímenes: a la (hipotética) república y a la (exequible) democracia.

Al hilo de eso, la supremacía de la democracia[1040] se debe, también, a que es, entre los varios regímenes, el que permite una mayor y mejor integración de la población. La ciudad, no lo olvidemos, tiene una doble cara: la del estado, en tanto que es organismo político, y la de la sociedad, en cuanto que es entramado cívico. Consiguientemente, un régimen debe, no solo ofrecer una (buena) constitución estatal, sino también proporcionar una (buena) ordenación civil. En suma, tiene que ser eficaz, además de en el nivel político, en el plano social. Pues bien, la democracia faculta y propicia, con ventaja sobre los demás regímenes, la interpenetración, equilibrada y provechosa, entre el estado y la sociedad. No olvidemos que la democracia es, para el estagirita, una conquista (histórica) del pueblo y la resultante (política) de la agencia de la masa[1041].

En esta perspectiva, la democracia constituye el mejor de los regímenes, no solo realizables sino incluso realizados, porque permite conjugar, al máximo, maleabilidad político-social y seguridad jurídico-política. Con todo, las más comunes de las democracias no suelen ser los más cabales de los regímenes. De hecho, muchas de ellas, a la luz y bajo el filtro de la justicia política, son un auténtico desastre. La primera dificultad y una tarea medular en el régimen democrático es la adecuada conjugación del principio de legalidad y la regla de la mayoría. Es lo que logran hacer las mejores de las democracias, que, además, suelen desarrollar la justicia en dos sentidos, el tributario y el social, muy raros en otros regímenes[1042]. Materializar tales virtualidades es la labor, y la garantía, de las mejores de las democracias.

[1040] La apuesta por la democracia: *Pol.* V/1-4, VI/1-5, VIII/1-3; *Const.At.* 7, 41-69. Vid. Soto 2003: 100-102.

[1041] *Const.At.* 41/2.

[1042] "A xustiza a través da *Constitución de Atenas*" (Soto 2007: 186-193).

VI.10 (Re)pasar, proseguir

Este repaso de la política de Aristóteles, su lección sobre la democracia, puede resultar fructífero para encarar la democracia de nuestros pagos y nuestros días... que podríamos llamar, mejor que representativa, democracia representada. ¿Representada? Sí, democracia como espectáculo, mediática, y bajo vigilancia, no tanto por efecto de un aparato estatal policial sino como producto de instituciones, mecanismos y procedimientos sociales (también estatales) disciplinarios que hacen sujeto —y con ello sujetan— al individuo-ciudadano[1043]. En este punto, a este respecto, interesa también la ética del estagirita. Para ahondar, avanzar, en la representación democrática y en la subjetividad individual: en fin, en la ciudadanía y en la autonomía.

En suma, Aristóteles y el aristotelismo no solo están en otra parte, otrora, sino aquí mismo, a la vuelta de la esquina. Como una opción entre otras o, a nuestro entender, con unas opciones entre otras y con otras.

[1043] Foucault no uniría quizá, como acabamos de hacer, espectáculo y vigilancia... aunque la dimensión espectacular constituye un elemento fundamental en su visión de la sociedad y el individuo disciplinarios. La sociedad y el individuo occidentales contemporáneos, que, en su opinión, surgirían —que se forman y se fabrican— a la sombra de la Ilustración. Cfr. Foucault 1975.

VII. ANEXO: SISTEMA Y JUSTICIA TRIBUTARIOS EN ARISTÓTELES[1044]

VII.1 Introducción: método

A simple vista, Aristóteles casi no se ocupó del tema tributario. Ahora bien, ese "casi" es preciso matizarlo. Es cierto, en efecto, que, en las obras que nos llegaron, no se ocupa sistemáticamente del régimen tributario: ni de describir el vigente (es decir, aquellos regímenes que entonces había en las ciudades helenas) ni de idear otro alternativo. Pero, también es cierto que, en sus trabajos, tampoco lo pasa por alto: lo tributario constituye, como luego veremos, un elemento importante en su reflexión filosófico-política. De hecho, el sistema y la justicia tributarios están presentes, de forma desigual, en varias de sus obras: en concreto, en la *Pol.*, en la *Étc.Nic.*, en la *Ret.* y en la *Const.At*. (y, según algunos, quizá algún otro)[1045].

Encontramos, por tanto, el tema tributario, un poco por aquí y por allá, en los escritos más destacados y característicos de su filosofía jurídico-política. Pues bien, a partir de esos textos, cabe intentar hacer una aproximación al sistema y la justicia tributarios atenienses y aristotélicas, buscando una reconstrucción general, cuidadosa y prudente. En concreto: ahora, para aproximarnos al sistema, lo más relevante va a ser la *Cons.At.*; después, para aproximarnos a la justicia, lo más relevante será la *Pol.*, teniendo la *Étc.Nic.*también su importancia. Sobre ambas temáticas, constan en la *Ret.* valiosas indicaciones puntuales.

Por último, para proceder a reconstruir, no basta con la información que ofrecen los propios textos aristotélicos. Necesitamos una planilla, incluso un contraste, que nos

---

[1044] Inédito. Trabajo realizado en 2001 (revisado en 2009).

[1045] En concreto, los *Económicos*, de dudosa autoría y, por lo general, atribuidos a un Pseudo-Aristóteles. García Valdés editó, en 1984, junto con la *Constitución de los atenienses*, los *Económicos* del Pseudo-Aristóteles. En este último texto, en II/2 (1346a33-1353b27), encontramos una "colección de ejemplos" tributario-financieros, que puede haber sido inspirada por el propio Aristóteles, a tenor de lo afirmado en *Pol.* I/11 (1259a3-5), según registra la introductora, traductora y anotadora (García Valdés 1995: 237, 264).

permitan buscar y nos revelen lo que en ellos podamos encontrar. Con tal objeto, para hacernos una idea y dotarnos de unas nociones básicas sobre sistema y justicia tributarios, nos servimos de los siguientes textos: *Curso de Derecho Financiero* (Calvo Ortega 1999), *Curso de Derecho Financiero y Tributario* (Martín Queralt et al. 1999), *Temas Prácticos de Derecho Financiero. Parte general* (Eseverri & López Martínez 2000). Hallar realidades semejantes en el contexto heleno clásico no resulta fácil: *Diccionario de la civilización griega* (Devambez et al. 1972); *The Oxford Classical Dictionary* (Hammond & Scullard 1979); *Léxico de la antigüedad griega* (Vial 1983).

VII.2 El sistema tributario

La *Cons.At.* que nos legó Aristóteles no es un texto legal, sino una descripción de la historia, primero, y del presente, después, constitucional ateniense, destacando esencialmente la morfología y el funcionamiento de las instituciones de la ciudad. Arrancando, prácticamente, de los primordios (ca.640-625), Aristóteles registra la historia constitucional de Atenas hasta la constitución entonces vigente, en vida del autor (384-322) y en el momento de la redacción de la *Cons.At.* (335-323)[1046].

A nuestros efectos, en la historia podemos señalar, además del "orden antiguo", tres fases: la instauración de la democracia (en 594), la oligarquía (en 411), la restauración de la democracia (en 403). En este último período, se inscribe, ya, la constitución vigente. Tendríamos pues dos partes, la referida a la historia (del cap. 1 al 41) y la referida al presente (del cap. 42 al 69), que, con todo, no reciben un tratamiento diferente. Así, en todo momento, lo que Aristóteles hace, aunque de vez en cuando aluda a alguna ley o colacione algún precepto, es describir la organización institucional de la ciudad de Atenas.

Por lo que respecta al sistema tributario, este no es objeto de una exposición sistemática, sino de múltiples referencias y alusiones, que nos permiten hacernos una idea

[1046] Damos esta fecha a título meramente indicativo: la tomamos de García Valdés1995: 23. De todas maneras, encontramos sumamente convincentes las reservas a una estricta datación hechas por Tovar 2000: 31. Ambas ediciones de la *Const.At.* contienen valiosas informaciones, además, en sus notas. En nuestra investigación sobre lo tributario, atendemos especialmente, por su mayor actualización (la de Tovar data de 1948), a las notas de Manuela García Valdés (de 1984).

general[1047]. Es decir, tomando elementos, de aquí y allá, y articulándolos, muchas veces a fuerza de inducciones y deducciones, podemos reconstruir una panorámica, con algún pormenor, del sistema tributario ateniense. Subsistiendo, eso sí, alguna importante laguna.

VII.2.1 Los contribuyentes

Podemos empezar, ya que es una de las primeras cosas que encontramos en la *Cons.At.*, viendo los sujetos obligados. Estos son, primordialmente, los ciudadanos atenienses. Ahora bien, ya desde la primera democracia (aproximadamente, de los tiempos de Solón a los de Pericles[1048]), los ciudadanos están censados, distribuidos en clases, según sus rentas.

Así, Solón distribuye los ciudadanos, censitariamente, según sus rentas: pentacosiomedimnos (500 medimnos o más), triacosiomedimnos (desde 300 medimnos y hasta 500), zeuguitas —labradores— (desde 200 medimnos y hasta 300) y tetes —asalariados[1049]— (menos de 200 medimnos). Los medimnos son, originariamente, medidas de la cosecha, que está en relación con la propiedad capaz de producirla (7/3).

Esta clasificación: 1) refleja los impuestos, la cantidad, que cada clase de ciudadano pagaba a la ciudad (7/4); 2) correlativamente, determina el acceso de cada clase a las magistraturas[1050]. Los tetes no participaban de ninguna, excepto formar parte de la asamblea y de los tribunales (7/3-4).

La misma clasificación la encontramos en la democracia restaurada, vigente en la

---

[1047] Cfr. nuestro trabajo "A xustiza a través da *Constitución de Atenas*" (Soto 2007).

[1048] Solón es arconte en 594 y Pericles muere en 429, prolongándose la democracia aún hasta 411.

[1049] Otra traducción posible: proletarios. Vamos a mantener los términos griegos, porque lo relevante es la clasificación en función de las rentas. De tomas maneras, la traducción (labradores o campesinos, asalariados o proletarios) nos hace percibir la proximidad (el aire de familia) de la remota Atenas con nuestro mundo, es decir, con la sociedad y la historia occidentales contemporáneas.

[1050] El acceso a las magistraturas era, pues, según el censo y combinaba la elección y el sorteo. Los candidatos eran, primero, elegidos sectorialmente, por cada una de las cuatro tribus, y después eran sorteados en conjunto (8/1).

constitución de los tiempos de Aristóteles, aunque, entonces, parece, en algún caso, más virtual que real, pues Aristóteles apunta que: los tesoreros de Atenea son elegidos por sorteo entre los de la clase de los 500 medimnos y desempeñan el cargo aunque sean muy pobres (47/1). A nuestro entender, este "muy pobres" hay que entenderlo, no en absoluto, sino relativamente: son "pobres" con relación a su clase (la "alta"). Por tanto, pertenecer nominalmente a la clase alta no implica disponer efectivamente de la riqueza correspondiente. Lo que refleja esta situación es, pues, una desactualización del censo.

En esta época, sin ser ciudadanos, también pagan impuestos los extranjeros residentes en Atenas. Los hay de dos clases: metecos e isóteles (58/2).

Los "metecos" gozaban de algunos derechos, para lo que, además de satisfacer la "tasa de extranjeros", debían pagar algunos impuestos y hacer el servicio militar, estando en su actuación jurídica y política representados por un patrón. Los "isóteles", a su vez, estaban exentos de la tasa de extranjeros, pagaban impuestos iguales (a los ciudadanos) y no tenían las limitaciones de los metecos, en cuanto a la representación jurídica y política.

En algunas épocas de la historia de Atenas, también tenían que devengar "tributos" sus aliados, las ciudades que estaban bajo su hegemonía. Otras veces, les correspondió pagarlos a los atenienses, por ejemplo, a la Liga del Peloponeso, hegemonizada por Lacedemonia (Esparta), en los primeros tiempos de la restauración de la democracia[1051].

Ahora bien, además de impuestos directos, había impuestos indirectos. Así, por ejemplo, en la *Cons.At.* se menciona una "contribución", que grava el comercio de mercancías (en concreto, de granos). Explícitamente, Aristóteles consigna una magistratura, los "encargados del puerto de comercio" (*emporíou epimelētaí*), que cuidan que, del grano que entre por mar en el puerto de grano, los mercaderes entreguen dos tercios a la ciudad (51/4). Esta contribución recae, indistintamente, sobre ciudadanos y extranjeros. En otros textos, encontramos numerosos impuestos, tasas, que afectan al tráfico y consumo de bienes.

[1051] Así: los de Eleusis han de contribuir "con sus rentas al tesoro confederal como los demás atenienses" (39/2).

VII.2.2 Las clases de impuestos

Al hilo de los ya mencionados, podemos ahora aproximarnos a los diferentes impuestos.

En primer lugar, tenemos la distinción, ya señalada, entre “impuestos” y “tributos”, según recaigan sobre la propia ciudad o sobre otras ciudades. Estos aparecen más tarde, cuando Atenas consigue la supremacía marítima: según Aristóteles, tres años después de la victoria de Salamina se fijan los primeros tributos a las ciudades aliadas (23/5). En resumen, los tributos (*phóroi*) eran las aportaciones en dinero o en naves, que debían hacer los miembros (las ciudades) de la confederación. Podían, por tanto, consistir en una aportación dineraria o en una contribución (*sýntaxis*) en especie. Por otra parte, los impuestos (*télẹ*) eran las diferentes imposiciones que había que satisfacer en el ámbito de la ciudad.

Ahora bien, dentro de los “impuestos” cabe distinguir diferentes clases: tributaciones, tasas, contribuciones y cargas.

Llamamos “tributaciones” a aquellas aportaciones dinerarias que los ciudadanos, según sus rentas, censitariamente establecidas, tenían que hacer a la ciudad. De este tipo, similar a estas tributaciones, es la tasa (el *metoíkion*) que, como extranjeros, deben satisfacer los metecos. Existía también, para circunstancias especiales, un impuesto directo extraordinario, la *eisphorá*, que, como las tributaciones, tiene carácter proporcional (y solo rara vez es progresivo)[1052]. Los tetes, que constituían la clase baja, estaban excluidos. Los metecos también estaban sujetos a la *eisphorá* con una cantidad específica.

Además, eran numerosas las “tasas”, de naturaleza dineraria, impuestas y recaudadas en la ciudad. Tenían que ver, especialmente, con el tráfico, la circulación y el consumo de bienes. Las hay, así, sobre el comercio, fundamentalmente la importación y la exportación, sobre derechos de ventas, por ejemplo en el ágora, sobre ventas y alquileres de inmuebles, sobre variadas actividades económicas,... etc. Apenas aparecen en la *Cons.At.*, siendo en la *Pol.* apuntadas o aludidas, de paso, varias veces.

[1052] Es la opinión de Claude Vial, que proporciona una buena (sintética pero apretada) información sobre la *eisphorá* (Vial 1983: 86-87). Aristóteles solo menciona este impuesto. Los otros “diccionarios” consultados (sobre todo, el de Devambez et al. 1972) son más parcos en información (no solo sobre la *eisphorá* sino, en general, sobre los impuestos, con la excepción de las “liturgias”).

Después, las “contribuciones” serían pagos en especie, consistentes en entregar al fisco una parte del producto que se obtiene o con el que se trafica. En la *Cons.At.*, además del marco general en la democracia vigente (47/2), encontramos tres ejemplos concretos. El primero es el “diezmo” introducido por Pisístrato[1053], que percibía una décima parte de los productos de las tierras (16/4). Otro ejemplo, ya mencionado y en la democracia vigente, es la entrega de dos tercios en las importaciones de granos (51/4). En este caso, como en el anterior y en general, la ciudad podía bien almacenar bien vender el producto, ingresando el dinero correspondiente. El tercer ejemplo, también en la misma época democrática, es el “aceite de los atletas” (60/2). Este aceite procede de los olivos sagrados. Los propietarios de las tierras, en las que están esos olivos, tienen que entregar una cantidad de aceite, primero variable, según el número de troncos, y posteriormente fija, según la heredad. El arconte recoge el aceite del año, lo entrega a los tesoreros y estos, en su momento, a los árbitros que, a su vez, se lo darán a los vencedores.

Finalmente, las “cargas” (*leitourgíai*) consisten en el desempeño de funciones y/o en la realización de servicios públicos. Las “liturgias” recaían solo sobre los ricos: es decir, sobre la clase alta y, a veces, solo sobre algunos de sus miembros (los más ricos). Aunque indirectamente es posible señalar alguna más, en la *Cons.At.*, aparecen fundamentalmente dos cargas: la “coreguía” y la “trierarquía”. En la *Pol.* figuran otras más. La *khoregía* consiste en costear los ensayos y el vestuario de los coros de música y baile, en las ceremonias cultuales y en los concursos dramáticos (54/8). Las coreguías afectan a la clase alta. La *trierarkhía* es una carga consistente en correr con los gastos de equipamiento (y/o mantenimiento) de una trirreme, dotándola de armamento y tripulación (52/3). Debían cumplirla los ricos, dotando entre dos una trirreme. Había otras liturgias relativas a reuniones y banquetes públicos, recepciones y embajadas, etc. Una carga singular era la *proeisphorá*, consistente en el adelanto de la *eisphorá*, que debían hacer los 300 más ricos (que, posteriormente, recibirían lo desembolsado, tras el pago hecho por los contribuyentes).

En fin, como se puede apreciar, el empleo sistemático de la proporcionalidad en la

---

[1053] Este tirano, según Aristóteles, “prestaba dinero a los pobres para sus trabajos, de modo que pudiesen sostenerse cultivando la tierra... permaneciesen dispersos en el campo... no deseasen ni tuviesen tiempo para ocuparse de las cosas comunes” (16/2-3). Su tiranía fue en la época de la primera democracia.

imposición, tiene como consecuencia la progresividad del sistema en su conjunto.

VII.2.3 El curso (o vida) de los impuestos

En cuanto a la vida de los impuestos, podemos hacernos una idea, algo nebulosa, de su creación y, bastante precisa, de su aplicación.

Por lo que respecta a la creación de los impuestos, cabe pensar, a partir de lo que vemos en la *Cons.At.*, que eran establecidos por ley o por decreto. En algún caso, consta: por ejemplo, las tributaciones según el censo introducidas por Solón aparecen como establecidas por una ley. Por otra parte, en la democracia, y especialmente en la vigente, el procedimiento habitual, en el gobierno general y en la actividad legislativa, era el decreto[1054]. Este tiene rango inferior a la ley y es menos estable, más fácilmente modificable y derogable. De todas maneras, en su creación, y en su modificación o derogación por otro decreto, intervienen, como en el caso de la ley, el consejo (*boulḗ*)[1055] y la asamblea (*ekklēsía*)[1056]. O sea, que, al cabo, los decretos gozan de bastante estabilidad. En fin, cabe pensar, también, que para la suspensión y la eliminación de los impuestos el procedimiento sería similar. Una buena muestra de este procedimiento, y en concreto del necesario paso por la asamblea, la encontramos en la *Ret.*, donde, en I/4, los "ingresos fiscales" aparecen entre los asuntos "sobre los que todos deliberan", junto con "la guerra y la paz, la custodia del país, las importaciones y exportaciones y, por último, la legislación" (1359b21-23). Esta enumeración no pretende ser exhaustiva, mas los asuntos mencionados coinciden, grandemente, con los que Aristóteles en la *Pol.*, en III/11, señala como aquellos más importantes en los que "es justo que la masa sea soberana" (1282a38).

[1054] Según Aristóteles, el pueblo se hace dueño del poder: se convirtió en dueño de todas las cosas, gobernando por votaciones de decretos y por su soberanía en los tribunales (41/1-2).

[1055] El "consejo" es el órgano fundamental de gobierno de la ciudad. Lo forman 500 consejeros, elegidos anualmente por sorteo. Tiene funciones políticas, judiciales, administrativas, financieras, etc., estando sometido a la asamblea. Celebra sesiones todos los días.

[1056] La "asamblea", de la cual forman parte todos los ciudadanos, se reúne ordinariamente entre tres y cuatro veces al mes o extraordinariamente, cuando así fuere preciso por circunstancias excepcionales.

Por lo que respecta a la aplicación, contamos con más información sobre todo el proceso: desde la atribución al sujeto pasivo, pasando por la percepción y gestión del impuesto, hasta el incumplimiento de la obligación tributaria.

VII.2.3.1 Atribución y exenciones

En primer lugar, en cuanto a la atribución, la determinación de los sujetos pasivos varía según los impuestos. Algunos tienen que devengarlos todos, como los ciudadanos y los extranjeros en las tributaciones y tasas censitariamente establecidas. Y estos impuestos deberán satisfacerlos, todos y cada uno, en la proporción o medida fijadas por el propio censo. Obviamente, esto implica la necesidad de revisar periódicamente el censo, en el que los ciudadanos figuran clasificados según sus niveles de renta. Muchas veces, claro está, puede haber desajustes. Luego, tampoco presentan especiales dificultades, en cuanto a su atribución, las tasas y contribuciones, que deberán ser satisfechas, en general, por todos aquellos que realicen determinadas actividades económicas. Por último, más compleja es la determinación de los sujetos pasivos en las cargas, porque estas recaen, en general, sobre la clase alta pero, en concreto, sobre algunos de sus miembros, individuos singulares que tienen que ser designados para satisfacerlas durante un período determinado. Y esos individuos designados pueden no estar conformes con su designación y, en algunos casos, lograr, siguiendo los debidos procedimientos, la exención del cumplimiento de la carga.

En principio, la exención (*atéleia*) puede darse en cualquier impuesto. Pero, con carácter general, solo se contempla en un supuesto: el servicio militar, durante su realización (dos años), exime de todo impuesto[1057] (42/3&5). Luego, hay, registradas en la *Cons.At.*, exenciones que afectan a sujetos concretos, reglamentariamente o discrecionalmente. Así, he aquí un ejemplo de exención reglamentaria, los isóteles están exentos de la tasa de extranjeros u, otro ejemplo similar, los tetes están exentos de la *eisphorá*. Y, por otra parte, una muestra de exención discrecional la tenemos en Pisístrato, que, según nos cuenta Aristóteles, en una de sus salidas por el campo, hace a un labrador, por su franqueza y laboriosidad, exento de todo impuesto (16/4&6). Algo así no parece

[1057] Menos, quizá, de la trierarquía, según anota Manuela García Valdés (García Valdés 1995: 156).

probable en la democracia, pero no cabe descartar la existencia de situaciones semejantes. Por último, volviendo a las cargas, encontramos supuestos y procedimientos específicos.

En las cargas, como ya hemos dicho, hay que designar las personas que tienen que cumplirlas. En las liturgias que vimos en la *Cons.At.*, los encargados de tal designación son: los arcontes, y otras instancias, en las diferentes coreguías; y los estrategos, en las trierarquías. Pues bien, los designados pueden presentar "excusas" o, incluso, solicitar la *antídosis*. La excusa (*skepsis*) es la justificación para la exoneración de la carga: haber cumplido ya ese servicio público o estar exento de cargas, por haber cumplido otro servicio público y no estar concluido el período de exención, que es de dos años (56/3). Las excusas eran examinadas, en las coreguías, por los arcontes y, en las trierarquías, por los estrategos. Sin embargo, si no era excusado, el designado podía, aún, hacer una contrapropuesta y solicitar la *antídosis* (56/3). En síntesis: si alguien se consideraba sobrecargado podía indicar el nombre de otro que estuviese en mejores condiciones, y por tanto más obligado, para cumplir la prestación; si este se negaba, entonces aquel podía pedir la "permuta de bienes" (*antídosis*). Este proceso se realizaba, ya, ante los tribunales.

Por último, en algunos casos, el sujeto obligado puede, por lo menos, intentar diluir su responsabilidad porque la satisfacción del impuesto es encomendada, conjuntamente, a varios contribuyentes, agrupados en una *symmoría*. En concreto, es lo que acontece en la trierarquía, en la cual se encomienda el cumplimiento de la carga a una *symmoría*, de la que se ocupaba un estratego (61/1). Las "symmorías" son agrupaciones de contribuyentes para el cumplimiento de la obligación tributaria, que, en la democracia vigente, habían sido instituidas para la *eisphorá* (de estas, había 400) y, unos años después, ampliadas a la trierarquía (de estas, había 20).

VII.2.3.2 Percepción y gestión

En segundo lugar, la percepción del impuesto consiste en la cobranza, en las tributaciones y en las tasas, y en la recogida, en las contribuciones. Lo mismo acontece con los tributos (*phóroi*), cuando los hay, procediendo estos de las ciudades aliadas. Caso aparte lo constituyen las cargas: en ellas tenemos que hablar de desempeño de una función y/o de realización de un servicio público. Corresponde, pues, la ejecución de esas tareas a los

sujetos obligados, bajo el control de los magistrados que se ocupan de cada liturgia.

En síntesis, de la percepción del impuesto se ocupan los "recaudadores" y, a continuación, en su gestión, intervienen los "tesoreros" y, finalmente, los magistrados a los que corresponde efectuar los diferentes gastos. Ya en tiempos de Solón, como apunta Aristóteles, "recaudadores", "vendedores" y "tesoreros" se encontraban entre las principales magistraturas (7/3). Esos recaudadores, los "colacretas", efectuaban los cobros de los impuestos; los vendedores, los "poletas", entre otras cosas vendían las contribuciones; y los tesoreros, los "tamías", guardaban los fondos públicos. En esa época, había, además, otros magistrados que se encargaban, conjuntamente, de los impuestos y de los gastos: los "naucraros" en el ámbito de cada "naucraría" (8/3). Estas son divisiones territoriales que, en número de doce, corresponden a cada una de las cuatro tribus atenienses. Posteriormente, Clístenes divide la población en diez tribus, para mezclarla y que participe un mayor número en el gobierno (21/2). Además, divide también el país en tres regiones (urbana, marítima y central), cada una en diez partes (o distritos) y, cada una de ellas, en "demos" (21/4). Estas divisiones territoriales sustituyeron a las "naucrarías": con las funciones de los "naucraros", estableció los "demarcos" (21/5). Esta es, aproximadamente, la organización que encontramos en la democracia vigente.

Como hemos dicho, y nos recuerda Aristóteles (47/5; 48/1), los recaudadores, los *apodéktai*, que con Clístenes sustituyeron a los *kolakrétai*, percibían el impuesto y entregaban lo percibido a los tesoreros, los *tamiai*, que eran de diferentes clases, según las cajas (los fondos) de que se ocupaban. Por ejemplo, los que se encargaron de los *phóroi* (los tributos de los aliados) fueron los "helenotamías". Algunas veces, los recaudadores eran también tesoreros. Otras veces, entre unos y otros, actuaban los vendedores (*polétai*), que alquilan los contratos públicos, venden las concesiones de las minas y la recogida de las contribuciones (47/2). En este caso, es la cantidad resultante la que se ingresa en el tesoro. En suma, los recaudadores reciben y registran los pagos y también, subsiguientemente, distribuyen las recaudaciones entre las magistraturas (48/2). Luego, los contadores (*logistaí*) verificarán las cuentas de las magistraturas (48/3). Ante estos y otros inspectores similares llamados "defensores del fisco" (*synégoroi*), todos los que tuvieron un cargo deben rendir cuentas (54/2). Si encontrasen alguna irregularidad, los llevan ante los tribunales. Las hipótesis contempladas, mencionadas en la *Cons.At.*, son el robo, el soborno y

la malversación (54/2). Por otra parte, el consejo (*boulē*), que juzga a la mayoría de los magistrados, también y principalmente juzga a aquellos que manejan dinero, pero su juicio no es decisivo sino apelable ante los tribunales (45/2). A qué se destinan los fondos públicos es un asunto que examinaremos, con el necesario detenimiento, un poco más adelante.

VII.2.3.3 Incumplimiento y sanción

Antes, en tercer y último lugar, examinando el recorrido del impuesto, nos queda por contemplar el incumplimiento de la obligación tributaria. Los impagos, tras la inscripción del moroso en la lista de "deudores" públicos (59/3), son sancionados con el doble de lo adeudado, y de no efectuarse el pago con el encarcelamiento del deudor. De todo esto, se ocupa el consejo, cuyo juicio, como indicamos, es apelable ante el tribunal. He aquí, sintéticamente, el proceso registrado en la *Cons.At.* (48/1). La condena, normalmente, lleva aparejada la confiscación, y posterior venta, de los bienes del condenado, en una parte o en su totalidad. Por otra parte, en general, el incumplimiento de las obligaciones tributarias conlleva además, para los infractores, la imposibilidad de acceder a las magistraturas. Desde Solón, se requiere el pago de los impuestos para el acceso a las magistraturas (7/3-4). En la democracia vigente, Aristóteles lo destaca, entre otros requisitos, para poder ser arconte[1058] y para poder ser juez (63/3).

VII.2.4 Las finanzas públicas

Los ingresos de la ciudad proceden, no solo de los impuestos (y tributos), sino también de los "bienes públicos" y de las confiscaciones.

La confiscación, en efecto, puede constituir ora la pena ora una parte de la pena impuesta por los tribunales. Luego, los bienes confiscados son vendidos por los "poletas" (los vendedores), en presencia del consejo y con la sanción de los arcontes (47/2). Por otra

---

[1058] Los candidatos, designados por sorteo, son examinados por el consejo, cabiendo apelación ante el tribunal. En este examen, se comprueba, preguntándoles y aportando testigos, si pagan los impuestos y si cumplieron el servicio militar (55/3).

parte, denominamos “bienes públicos” a las propiedades (y explotaciones) que son de titularidad pública. Normalmente son arrendadas a particulares. Aristóteles refiere varias, como los “terrenos sagrados” (47/3), pero el ejemplo más ilustrativo es el de las minas de Maronea. Según cuenta (22/7), el descubrimiento de estas minas y su explotación, en arriendo a particulares, produce un gran beneficio para la ciudad, que Temístocles, frente a los partidarios de repartir dinero al pueblo, destina a la construcción de cien naves. Poco después, es la batalla de Salamina, contra “los bárbaros”, que no solo acaba con la invasión persa sino que, además, otorga a Atenas la supremacía marítima. Consecuencia: tres años después, se fijan los primeros “tributos” a las ciudades aliadas (23/5).

Yendo ya al gasto público, este varía sustancialmente de la democracia a la oligarquía, y tampoco es exactamente igual en el primero y en el segundo de los períodos democráticos. Originariamente, en el orden antiguo, el destino de los fondos públicos, es decir aquellos dineros ingresados que no pasaban a engrosar los patrimonios particulares de los gobernantes, lo debían de constituir fines religiosos y militares.

En la primera democracia, en la época de la hegemonía ateniense, según informa Aristóteles, los impuestos y tributos mantienen las instituciones y funcionarios de la ciudad (24/1). Y, un poco más adelante, aún precisa que, con lo obtenido con impuestos y tributos, son más de 20.000 los mantenidos: jueces, magistrados, ejército[1059], guardias,... huérfanos de militares (hasta su mayoría de edad) y el Pritaneo (24/3). Esta última es una institución que reúne notables, gentes que prestaron algún servicio o contribución destacables a la ciudad[1060]. En cuanto a los números, Aristóteles habla de unos 1.200 magistrados y unos 6.000 jueces. Pericles fue quien introdujo la retribución de los tribunales (27/3). Antes, gobernando Cimón, habían sido parcialmente eliminadas las restricciones censitarias que limitaban el acceso a las magistraturas (26/2).

[1059] En ese momento, el servicio militar era cumplido según el censo (26/1). A este respecto, Aristóteles proporciona mayor información sobre el segundo período democrático. Así, a tenor de la constitución vigente, los jóvenes, al cumplir 18 años, entran en el servicio militar, que dura dos años, en los que reciben instrucción y tienen cubiertas sus necesidades (42/2-5).

[1060] Los “pritáneos”, los miembros del Pritaneo, era mantenidos, ocasionalmente o vitaliciamente, con el presupuesto público. Aristóteles, en la democracia vigente, alude, primero, a unas comidas de los pritáneos en la sede de su institución, sufragadas con fondos públicos (43/3) y después, a la manutención de los pritáneos (62/2).

Durante la oligarquía, que abarca algo menos de unos 10 años, las magistraturas, según se desprende de la *Cons.At.*, dejaron de estar retribuidas. Se toma la medida por razones bélicas, estableciéndose que "el dinero recaudado no podría gastarse en otra cosa que en la guerra, las magistraturas se desempeñarán todas sin sueldo mientras dure la guerra, excepto los nueve arcontes y los pritáneos; estos cobrarían..." (29/5). Sin embargo, la medida parece mantenerse durante todo el período oligárquico, con los Cuatrocientos, los Cinco Mil y los Treinta. Concretamente, Aristóteles destaca que no tienen sueldo ninguna de las magistraturas, hablando de los Cuatrocientos (30/2) y de los Cinco Mil (33/1). En este período, la hegemonía pasó de Atenas a Esparta. De hecho, Atenas, que había cobrado tributos de sus aliados, empezará la segunda democracia, a finales del s. V a.C., contribuyendo al tesoro confederal de la Liga del Peloponeso, hegemonizada por Esparta.

Con la restauración de la democracia, las magistraturas vuelven a ser retribuidas, constituyendo, como en la primera democracia, un capítulo fundamental en el gasto público. Ahora, además, se señala un salario a la asamblea: primero dos óbolos, después tres óbolos (41/3). Algo más tarde, según la constitución existente en vida de Aristóteles, esta retribución aumenta, pues en las asambleas el pueblo recibe sueldo: una dracma en todas, nueve óbolos en la principal (62/2). En esta época, existen pocas restricciones censitarias para el acceso a las magistraturas. La inmensa[1061] mayoría son elegidas por sorteo (aunque, algunas veces, el procedimiento incluye una preselección hecha por votación). Finalmente, los candidatos deben pasar un examen, consistente, esencialmente, en la comprobación de que los propuestos reúnen los requisitos necesarios para el desempeño del cargo. Existe una gran movilidad porque solo las magistraturas militares pueden desempeñarse varias veces, pero no ninguna de las demás, excepto ser miembro del consejo que se puede ser dos veces[1062] (62/3).

[1061] "Todos los cargos de la administración ordinaria son designados por sorteo, excepto el administrador de las finanzas militares y los del dinero de las fiestas y el encargado de las fuentes. Estos son elegidos por votación [...] También son electivos todos los cargos para la guerra" (43/1).

[1062] Cada vez es por un año. En la *Const.At.* no constan, en general, las duraciones de los mandatos. Curiosamente, los árbitros lo son por cuatro años (60/1). No son los únicos, se indican algunos otros de cuatro años (42/1). En algunos otros, se apunta su

Ahora bien, la segunda democracia fue más lejos que la primera en el gasto social. En primer lugar, amplió la cobertura, además de a los huérfanos, a los inútiles y finalmente a los pobres. Así, Aristóteles registra que: "hay una ley que dispone que los que poseen menos de tres minas y están impedidos físicamente para el trabajo, sean examinados por el consejo y que les sean concedidos, a cuenta del fisco, dos óbolos diarios a cada uno como alimento" (49/4). De hecho, según consta en la *Pol.*, esta asistencia abarcaba no solo a los impedidos, sino, en general, a los pobres. E incluso, en segundo lugar, había un fondo público (el *theorikón*) destinado a subvencionar la asistencia de los pobres a los espectáculos[1063].

VII.3 La justicia tributaria

Aristóteles no hace un tratamiento específico de la justicia tributaria, pero encontramos referencias directas e indirectas al tema en sus textos filosófico-políticos, en especial en la *Étc.Nic.* y en la *Pol.*. Las referencias directas atañen, básicamente, a aspectos puntuales; las indirectas, especialmente analógicas, brindan perspectivas panorámicas. Con las unas y las otras, es posible esbozar, en sus líneas generales, los planteamientos aristotélicos, contemplando el fundamento de la imposición, los criterios de justicia y las propuestas fiscales y financieras.

Nuestra exposición contiene, es menester aclararlo, una buena dosis de especulación. Porque conjugamos, con los datos que nos proporcionan los textos, la aplicación de analogías e, incluso, la interpretación de silencios, que encontramos en los planteamientos aristotélicos. Obviamente, todo esto pretendemos hacerlo con fundamento, aportando razones que estimamos convincentes.

---

carácter anual (54/7). El arcontado también es por un año. Tal vez, en ese lapso temporal, entre uno y cuatro años, radicaría la duración habitual de cualquier magistratura.

1063 Es lo que Aristóteles denomina "el dinero de las fiestas" (43/1). Es probable que esta subvención hubiese empezado con Cleofonte, en los últimos tiempos de la primera democracia (28/3). Ahora bien, en ese pasaje, no consta más que Cleofonte fue el primero en proporcionar "los dos óbolos". Por eso, es también muy posible que tal asignación, dos óbolos, tuviese una finalidad completamente diferente (probablemente, socorrer las penalidades de los más pobres).

VII.3.1 El fundamento de la imposición

A decir verdad, Aristóteles no se plantea la cuestión del fundamento de la imposición. E, igualmente, tampoco cuestiona la existencia de los impuestos. A este respecto, sobre estos puntos, solo contamos con observaciones particulares (por ejemplo, sobre tal o cual impuesto); pero, si bien se pronuncia sobre problemas concretos (medidas tributarias, políticas financieras, etc.), nada dice sobre la cuestión en sí, abstracta y básica, del fundamento (con la consiguiente aceptación o rechazo) de la imposición. Ahora bien, en este caso, su silencio resulta fácilmente interpretable.

A nuestro entender, ese silencio es perfectamente explicable por su concepción de la ciudad. En efecto, Aristóteles entiende la ciudad de tal modo que, de su institución y de sus finalidades, se sigue *de suyo* el fundamento de la imposición: la existencia y la justificación de los impuestos. Estos, en síntesis, constituyen una condición, y una consecuencia, de la ciudad, que, a su vez, está inextricablemente unida a la naturaleza (y a la humanidad) del ser humano.

En la *Pol.*, en I/2, Aristóteles expone sucintamente el proceso, dialéctico y recursivo, en el que los (seres) humanos instituyen la ciudad y esta, a su vez, los hace verdaderamente humanos. Así, por una parte, el ser humano tiende "por naturaleza" a la ciudad: como "animal social" puede, porque "tiene palabra", llegar a "tener sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y otros... y la comunidad de estas cosas es lo que hace la casa y la ciudad" (1253a16-18). Pero, por otra parte, la ciudad, estableciendo y desarrollando la justicia y las leyes (las instituciones y el ordenamiento jurídicos), perfecciona el ser humano, convirtiéndolo en "el mejor de los animales, mientras que —fuera de ella — apartado de la ley y de la justicia es el peor de los animales" (1253a32-33).

Vistas así las cosas, es obvia la necesidad de la imposición: pues, sin impuestos no podrían existir esas instituciones (la justicia y las leyes) propias de la ciudad. Ahora bien, estos, los impuestos, no siempre serán tenidos por justos: el ser humano, como vimos, dispone de un "sentido de la justicia" que no siempre va a coincidir con el propalado por las instituciones y el ordenamiento jurídico de la ciudad. Desde diversas perspectivas,

entonces, cabrá cuestionar los impuestos existentes.

La verdad, Aristóteles es aún más explícito y apunta, también y con mayor claridad, la justificación de la imposición. Así, también en la *Pol.*, en III/9, liga la institución y la finalidad de la ciudad. En su opinión, la "asociación en comunidad" no se hace "solo para vivir, sino para vivir bien" (1280a31-32): en consecuencia, "una ciudad no es una comunidad de lugar cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio" (1280b30-31), sino que, además, "es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente" (1280b33-35). Obviamente, en la satisfacción de estas finalidades radica la justificación de la imposición, la posible justicia de los impuestos. Pero asimismo reside en otro hecho, también implícito (pero tal vez menos visible) en esos pasajes: que son los propios ciudadanos, los constituyentes, los que se marcan esos fines y los medios para alcanzarlos.

Todo esto es más claro cuando Aristóteles, pasando de la ciudad al régimen[1064], perfila y pormenoriza ese "vivir bien" en que consiste el fin mayor de la "asociación en comunidad". Pero, dejando, por el momento, la definición de ese "vivir bien", esa "vida perfecta y suficiente", cuya consecución es objetivo del "mejor régimen", es interesante, a nuestros efectos, resaltar un par de rasgos que este régimen tiene que poseer. Son, por otra parte, dos características que "el mejor régimen" comparte con la democracia vigente (entonces, en Atenas): la "soberanía de la multitud" (*Pol.*, III/10-11) y la "participación de la generalidad" (*Pol.*, III/12-13). Ahora bien, ni la una ni la otra, tal como las entiende Aristóteles (y en aquella práctica democrática), son absolutas: esa soberanía y esa participación, la una efectivamente y la otra tendencialmente masivas, son regladas, ordenadas, restringidas y funcionales en el conjunto del régimen.

Con todo, esa soberanía y participación democráticas significan un grado de implicación de los ciudadanos en la ciudad, que se traduce en que la imposición sea, en gran medida, auto-imposición. En eso radica otro fundamento: los impuestos son expresión de la voluntad de los ciudadanos, que, como tales, se marcan unos fines (los de la ciudad) y, ellos mismos, se dotan (es decir, dotan a la ciudad) de unos medios para alcanzarlos. Obviamente, cuando las cosas no discurren por estos caminos, es decir, cuando la

---

[1064] O sea, del plano social (el nivel de la sociedad) al plano jurídico-político (el nivel del estado).

imposición no deriva de la voluntad soberana y participada de los ciudadanos, entonces cabe, desde su perspectiva (i.e., desde la de los ciudadanos)[1065], el cuestionamiento y la impugnación.

VII.3.2 Criterios de justicia

Excepto en algunos puntos, Aristóteles no cuestiona la justicia tributaria del régimen vigente. Sin embargo, sí hace importantes aportaciones sobre la justicia, no solo en general, sino también particular, que son de aplicación en el ámbito tributario. No nos vemos, pues, ahora, obligados a encarar, e interpretar, un silencio, ya que encontramos, en Aristóteles, abundante material, si no relacionado, sí relacionable, incluso directamente, con la problemática tributaria. Nuestra tarea será, entonces, examinar las repercusiones y explorar las derivaciones que, a nuestros efectos, pueden tener sus contribuciones y aportaciones, contenidas principalmente en la *Étc.Nic.* y en la *Pol.*, en torno a la justicia.

Así, en la *Étc.Nic.* encontramos, en el libro V consagrado a la justicia, dos clases de ella que, para lo tributario, son especialmente pertinentes: la "justicia distributiva" (V/3) y la "justicia política" (V/6). Esta última, sin embargo, más que ulteriormente en la *Étc.Nic.* (VIII/10-11), es en la *Pol.* donde se encuentra plenamente (i.e.: más y mejor) desarrollada. Ciertamente, no son estas dos, la "distributiva" y la "política", las únicas especies (y/o aspectos) de la justicia que resultan tributariamente relevantes. También lo es, por ejemplo, la "equidad" (pero también, en grados y ángulos diferentes, la "justicia total", la "justicia correctiva", etc.). Sin embargo, la justicia distributiva y la justicia política tienen una relevancia esencial, porque proporcionan los principios generales que han de presidir la relación tributaria (e, incluso, financiera). A este respecto, también tiene algo que decir, tiene una incidencia indirecta, la equidad, tal como se entiende en la *Étc.Nic.* (V/10).

VII.3.2.1 La justicia distributiva

La justicia distributiva es, muy sintéticamente, la regla para establecer lo justo en las distribuciones. Para definirla, Aristóteles, en la *Étc.Nic.* (V/3), parte de que lo justo es

[1065] Obviamente, también desde la perspectiva aristotélica.

“el término medio y lo igual relativamente a algo y a algunos” (1131a16-17), que, en las distribuciones, consiste “en una proporción” (1131a29) establecida “según el mérito (o valor)” (1131a26). En otras palabras, el reparto de las cosas (el objeto de la distribución) ha de hacerse según el mérito de las personas (los partícipes en la distribución). Pero, lo que se considera mérito, recuerda Aristóteles, varía en las democracias, oligarquías, aristocracias,... i.e., según el régimen político.

Ese último apunte, la dependencia del mérito (o valor) a respecto del régimen político, es indicativo de la naturaleza y especificidad de estas distribuciones. Las reparticiones, de que se trata, son las distribuciones “públicas” (es decir, hechas por la ciudad). Ellas constituyen el objeto primordial de la justicia distributiva, que derivativamente es aplicable a los repartos privados (entre individuos particulares). El propio Aristóteles sienta, en V/2, que esta especie de justicia recae sobre las “distribuciones de honras o de dineros u otras cosas entre los que tienen parte en el régimen político” (1330b32-33). Y, en V/4, aún amplia ese contenido: serían las distribuciones “de lo común (de las cosas comunes)” (1131b29), valiendo el criterio establecido, la proporcionalidad (la conformidad con la proporción), también para los repartos privados.

Ahora bien, ¿se cuentan los impuestos entre esas “otras cosas” que, además de “honras o dineros”, son objeto de esas distribuciones? ¿Forman parte de las “cosas comunes” a las que es aplicable la justicia distributiva? A nuestro entender, sí. Pero, siempre que veamos la justicia distributiva, además de en su dimensión “retributiva”, que es la primaria y primera, también en su dimensión “contributiva”, que es intrínseca y complementaria. Es decir, la justicia distributiva, como sucede en las distribuciones públicas, además de contemplar la repartición de provechos (la dimensión que llamamos retributiva), también abarca el reparto de aportaciones (la dimensión que llamamos contributiva). O sea, lo repartible, según registra el propio Aristóteles en V/3, no son solo “bienes”, sino también “males”. Consiguientemente, el criterio señalado, la proporcionalidad, es aplicable al reparto “de lo bueno” (1131b20) y “de lo malo” (1131b21). Esta especie de justicia es, pues, absolutamente pertinente en el ámbito tributario (y en el financiero)[1066].

[1066] Colocar los impuestos en el ámbito de los sacrificios (y no en el de los beneficios) a repartir, no significa considerarlos “males”.

Por otra parte, yendo al criterio propuesto, según el cual lo justo es lo proporcional, hay que subrayar que este no se reduce a la proporcionalidad, sino que esta va emparejada con la igualdad (e incluso, en algunos casos, la proporcionalidad debe combinarse, como complemento, con la igualdad).

Propiamente hablando, la igualdad forma parte del concepto de proporción y de la regla de justicia aristotélicos. Así, por lo que toca al concepto, en el decir *more mathematico* de Aristóteles, “la proporción es una igualdad de razones” (1131a31-32); y consiguientemente, por lo que respecta a la regla, según consta en V/4, la justicia distributiva (tal como la “correctiva”) consiste “en una igualdad”, establecida “según la proporción”, exactamente según la llamada “geométrica” (frente a la “aritmética” característica de la justicia correctiva). En fin, dejando la analogía matemática, cabe hablar de “igualdad proporcional” (y, correlativamente, de “igualdad cuantitativa”). Estos son términos que encontramos en la *Pol.*, a propósito de la “justicia política”.

Pero, en definitiva, el criterio propuesto, para la justicia distributiva, incluye la igualdad y la proporcionalidad: exactamente, es la precisa combinación y adecuado ajustamiento que, entre una y otra, hay que hacer a la vista y a tenor de un tercer elemento, el “mérito o valor” considerados. Y, en este punto, puede volver a surgir la igualdad. Es decir, los méritos o valores considerados pueden ser, además de cuantitativamente iguales, esencialmente igualitarios (cualitativamente iguales), imponiendo por consecuencia como resultado la estricta igualdad en la distribución. Es lo que sucede con el único ejemplo que da Aristóteles, cuando dice que el mérito lo ponen: “los democráticos, en la libertad; los oligárquicos, en la riqueza o en la nobleza; y los aristocráticos, en la virtud” (1131a27-29). Obviamente, la libertad es un mérito poseído por todos (los que la poseen)[1067] por igual, mientras que los otros valores, concretamente la riqueza (pero también la nobleza y hasta la virtud), no solo admiten sino que comportan la gradación y cuantificación. Consiguientemente, una distribución efectuada según la proporción establecida según la libertad tiene como resultado la estricta igualdad. En los otros casos, tomando como referencia los otros valores (riqueza, etc.), los resultados distributivos sí corresponderán a la igualdad proporcional.

[1067] No conviene olvidar las limitaciones de la ciudadanía: las restricciones que pesan sobre las mujeres, las exclusiones que caen sobre los esclavos, etc.

No pretendemos, con esos apuntes, entrar en las complejidades que entraña el desarrollo y la aplicación de la regla propuesta de justicia distributiva. Solo queremos destacar, junto con la ligazón existente entre ambas, la importancia de ambos elementos: la igualdad y la proporcionalidad. Ambas están ligadas constitutivamente, siendo, en general, la proporcionalidad el modo de realización de la igualdad. Obviamente, todo esto, esta elucidación y exploración de la justicia distributiva, no nos permite mucho más que señalar unos criterios abstractos, o principios generales, la igualdad y la proporcionalidad, trasladables o asimilables a la justicia tributaria.

VII.3.2.2 La justicia política

Aún en la *Étc.Nic.*, encontramos otra especie de justicia, la llamada "política", que nos va a permitir seguir avanzando en los criterios de justicia en el ámbito tributario. Sin embargo, para eso, tendremos que desplazarnos a la *Pol.*, y proseguir en sus páginas nuestra pesquisa.

En la *Étc.Nic.*, en V/6, la "justicia política" (1134a26) se presenta como aquella que existe "entre aquellos que llevan una cierta vida en común para tener autarquía, personas libres e iguales" (1134a26-28). Tras esta amplia y vaga definición, el propio Aristóteles, avanzando en la caracterización de esta justicia, indica su sentido general y su contenido particular. En general, pertenece a esta especie toda aquella justicia cuyo ámbito es la comunidad política y cuyo objeto son las relaciones entre ciudadanos. Todas ellas serían, en este sentido, justicias políticas. Pero, en particular, según precisa Aristóteles, la justicia política, estrictamente entendida, es aquella que preside las relaciones entre gobernantes y gobernados. Su ámbito, pues, es la gobernación. Que puede tomar formas varias, después examinadas en VIII/10-11, que son calificadas unas de justas y otras de injustas, a la luz precisamente de la justicia política.

Pues bien, a nuestro entender, en ese marco general de la gobernación de la ciudad, dentro de la relación entre gobernantes y gobernados y/o entre la ciudad y el ciudadano, están comprendidas, de suyo y por fuerza, las relaciones tributarias. Se encontrarían, pues, bajo la férula de la justicia política. Y, en esta, la piedra de toque es el interés común.

Al igual que en la *Étc.Nic.* (en VIII/10), en la *Pol.* la justicia política juega un papel

central en la definición, tipificación y clasificación de los regímenes. Así, en III/6, según Aristóteles hay que diferenciar, "desde la perspectiva de la justicia absoluta" (1279a18-19), los regímenes en: por un lado, los rectos o justos, que "atienden al interés común" (1279a17-18); y, por otro lado, los defectuosos, las desviaciones de los regímenes rectos o justos, que "atienden al interés exclusivo de los gobernantes" (1279a19). De todo esto, sin entrar en mayores dilucidaciones, cabe colegir que la justicia política consiste en el "interés común", como después se apunta textualmente en III/12 (1282b17-18). Pues bien, para adentrarnos en el interés común, para ver en qué consiste, tenemos que adoptar la perspectiva del mejor régimen. La razón es que solo así obtendremos una comprensión, una formulación del interés común, que esté en consonancia y de acuerdo con la justicia absoluta (y no simplemente con la justicia "hasta cierto punto", propia de tal o cual régimen).

Para empezar, en la búsqueda y en la pesquisa del mejor régimen, siguiendo los pasos de Aristóteles en la *Pol.*, conviene que recordemos que el fin de la institución de la ciudad es "vivir bien", llevar "una vida perfecta y suficiente". Esta finalidad, claro está, no la permiten y/o no la facilitan todos los regímenes. Y aquellos que sí lo hacen, como es obvio, no lo hacen sino diferentemente. Así, en VII/8, Aristóteles recuerda que "una ciudad es una comunidad de semejantes para vivir lo mejor posible" (1328a3537) y apunta que "al perseguir de distintas maneras y con distintos medios ese fin —i.e., la felicidad— se producen diferentes modos de vida y de regímenes políticos" (1328a41-b2). Dejando por el momento los regímenes (y la búsqueda del mejor), nos interesa, antes, dentro de los modos de vida posibles para el individuo y para la comunidad, la caracterización, según Aristóteles en VII/1, de la "vida más preferible, por decirlo así, para todos" (1323a20).

Pues bien, en la *Pol.*, esa caracterización se hace —figura— con rasgos muy semejantes a los empleados en la *Étc.Nic.* para caracterizar la felicidad individual. En síntesis, Aristóteles apunta: por un lado, la necesidad de disfrutar los tres tipos de bienes, "los exteriores, los corporales y los psíquicos" (1323a25-26); por otro lado, la exigencia de disfrutar ordenadamente esos tres tipos de bienes, usando de los inferiores según los más eminentes. Estas condiciones valen tanto para el individuo como para la ciudad: satisfaciéndolas, ambos disfrutan de aquella vida más preferible. Así, Aristóteles sienta que es la misma "la vida mejor para el individuo aislado y en común para las ciudades"

(1323b40-41), y hasta indica que esa vida “es la que va acompañada de una virtud con suficientes recursos para participar en acciones virtuosas” (1323b41-1324a2).

La verdad, esta coincidencia, la identidad de la felicidad del individuo y la de la ciudad, es solo a nivel conceptual y en los rasgos generales. Pero, al descender a la práctica ética y política, en la concreción de esa “vida mejor” en los respectivos ámbitos individual y comunitario, aparecen las divergencias que, en algún punto, rozan la incompatibilidad. Para comprobarlo, llega con seguir, en la *Pol.*, los denodados esfuerzos de Aristóteles por casar, en VII/2-3, las mejores vidas individuales, la “privada” y la “pública”, entre sí y con la mejor vida de la ciudad. O basta, asimismo, con examinar, en la *Étc.Nic.* (en X/7-8), la doctrina de la felicidad. Con todo, de las diferencias, entre las vidas mejores para el individuo y para la ciudad, no resulta, necesariamente, una incompatibilidad. En concreto, es tarea del régimen mejor conjugar las diferencias y compatibilizar las felicidades del(los) individuo(s) y de la ciudad.

El propio Aristóteles, en la *Pol.*, en VII/2, a pesar de mantener que la felicidad de cada uno y de la ciudad es la misma (1324a5-8), reformula esa identidad al sostener que “el régimen mejor es, por necesidad, aquel con cuyo orden cualquier ciudadano sea más próspero y tenga una vida más feliz” (1324a23-25). En otras palabras, el régimen mejor es el que posibilita, permitiéndola y asimismo facilitándola, la “mejor vida” del individuo ciudadano. Ciertamente, tanto este, el individuo en particular, como aquel, en común el régimen, han de ordenar su vida “hacia el mejor objetivo” (1324a34). Pero, *una* finalidad de ese régimen es —exactamente, debe ser— posibilitar la realización de los fines individuales de los ciudadanos (su prosperidad, su felicidad).

Aparece ahí, pues, un ámbito específico, aunque no exclusivo, para la acción del individuo y que el régimen debe respetar. Este, si bien puede cooperar en esa tarea individual, tiene como primera obligación no impedir la búsqueda de la felicidad personal. Pues bien, esto tiene importantes consecuencias en la esfera tributaria. Porque, como ya hemos visto, la “mejor vida” exige la disposición de “recursos suficientes” (1323b41-1324a1). Aristóteles, en la *Étc.Nic.*, en X/8-9, resalta y subraya que, sea cual sea la vida feliz, para llevarla es necesaria la posesión de recursos: pues, “el sabio, el justo y los demás precisan de las cosas necesarias para vivirla” (1177a28-30). Ahora bien, según insiste en X/9, si bien son imprescindibles los “bienes externos”, no es necesario tenerlos “muchos

(en cantidad) y grandes (de calidad)” (1179a1) o poseerlos “en superabundancia” (1179a3), pues basta con disponer de “recursos moderados” (1179a5), con estar “moderadamente provisto de bienes externos” (1179a10-11), para poder llevar una vida feliz.

Para nosotros, esos “recursos mínimos”, necesarios para que el ciudadano lleve una vida feliz, representan, en varios sentidos, un límite para la imposición practicable en ese sistema tributario. Serían, primero, algo así como el “mínimo exento”, que por corresponder a la satisfacción de finalidades consideradas primordiales, no podría ser objeto de gravamen y habría de quedar fuera de la imposición. Pero, en segundo lugar, constituirían el umbral a partir del cual la capacidad económica, que satisficiera los oportunos supuestos, pasaría a convertirse en capacidad contributiva. Y, en tercer lugar, esos “recursos mínimos” indicarían el límite, en la acción recaudatoria, a partir del cual el sistema tributario habría de reputarse confiscatorio. En resumen, a la luz de estas consideraciones, el sistema tributario del mejor de los regímenes tendría que basarse, entre otros, en los principios de capacidad económica y de no-confiscatoriedad.

Pero, vayamos ahora a las otras finalidades del mejor régimen, aquellas en las que Aristóteles coloca la felicidad (y/o prosperidad) específicamente característica(s) de la ciudad. En la *Pol.*, en VII/14, tras apuntar que “toda vida se divide en trabajo y ocio y en guerra y paz” (1333a30-32) y que “las acciones son unas necesarias y útiles y otras hermosas” (1333a32-33), Aristóteles destaca, y más adelante subraya, que, respectivamente, existen: “la guerra para la paz, el trabajo para el ocio, las acciones necesarias y útiles para las hermosas” (1333a35-36). Consiguientemente, estos, la paz y el ocio y la “beneficencia” (propiamente: el bien-hacer, que integra bien-obrar y bien-estar) deberían ser: no solo los objetivos de toda educación, sino asimismo los fines de la legislación y del régimen. Cosa que, por cierto, no acontece, en la opinión de Aristóteles, en las más reputadas de las ciudades griegas. Estamos, en fin, ante finalidades constitucionales, que tienen importantes repercusiones en la política tributaria y financiera. Lo veremos después, para acabar, examinando dos significativas propuestas de Aristóteles, condicentes con esta concepción suya del interés común, correspondiente al mejor régimen.

Sin embargo aún falta otro asunto ligado a la justicia política: la discusión sobre la igualdad. En la *Pol.*, en III/9, Aristóteles, confrontando las perspectivas oligárquica y democrática, examina la igualdad como contenido (y criterio) de justicia. Para empezar,

constata la existencia de una noción común, según la cual "la justicia parece ser la igualdad, y así es, pero no para todos sino para los iguales; y, asimismo, la desigualdad parece ser justa, y así es, pero no para todos sino para los desiguales" (1280a11-13). Pero el problema reside en la absoluta parcialidad y la indebida generalización, a partir de la propia perspectiva, con que unos y otros, en las oligarquías y en las democracias, la aplican. Aristóteles queriendo dejar estas posiciones, que responden solo a "una parte de la justicia" (1281a9), recurre al interés común, el "vivir bien" perseguido con la y en la y por la ciudad, que le brinda otros parámetros, además de la riqueza y la libertad, para sostener y aplicar la "igualdad proporcional".

Sin duda, Aristóteles rubrica la igualdad proporcional: es decir, la ligazón entre igualdad y proporcionalidad, constituyendo esta última la verdadera realización de la igualdad. Pero, esto no significa que negligencie y/o licencie la estricta igualdad. A este respecto, es, en V/1, contundente: "es malo, para todo régimen, fundarse, en absoluto y/o por completo, en una única igualdad" (1302a2-4) y, consiguientemente, "debe emplearse a veces la igualdad numérica y a veces la igualdad según los merecimientos" (1302a7-8). El *quid* radica, pues, en usar oportuna y adecuadamente, una y otra, la estricta igualdad y la igualdad proporcional. En suma, ambas resultan pertinentes para la justicia política. Consecuentemente, lo son también, semejantemente, en el ámbito tributario (y financiero). Ahí, es cierto, Aristóteles no se mete: no explora la aplicación de estos principios, la proporcionalidad y la igualdad, en el régimen tributario. De todas maneras, esa aplicación no le era desconocida, según vimos al examinar, siguiendo su propia exposición en la *Cons.At.*, la estructura y el funcionamiento del sistema tributario ateniense.

VII.3.2.3 Otros criterios

Sin duda, podríamos perfilar los criterios señalados y añadir otros principios, tributariamente relevantes, si proseguimos ahondando en la doctrina de la justicia, expuesta en la *Étc.Nic.* (esencialmente, en el libro V), y en la idea de justicia política, desgranada en la *Pol.* (especialmente, en los libros III y VII). Así, por ejemplo, a la igualdad asociaríamos la imparcialidad,... o, también por ejemplo, añadiríamos a los principios comentados, la generalidad, la legalidad, etc. Si no lo vamos a hacer, es porque esto ya fue suficientemente

explicitado cuando examinamos, con Aristóteles, el sistema tributario. Y porque nos obligaría a dar demasiadas curvas, por los planteamientos aristotélicos, para llegar a posiciones ya conocidas.

Solo nos vamos a permitir dos excepciones: unas anotaciones sobre los principios de legalidad y generalidad, que además están muy relacionados. En cuanto a la legalidad, está claro que la vida (la creación, modificación y extinción) de los impuestos está sujeta a ley o decreto, según colegimos, entre otras cosas, del texto de la *Ret.* (en I/4) sobre los "ingresos públicos". Pero en eso, está implícita su generalidad, ya que esta es una característica de las leyes y decretos, según podemos comprobar, entre otros pasajes, en la exposición, en la *Étc.Nic.* (en V/10), sobre la "equidad". O en sus reflexiones, en la *Pol.* (en III/15-16), sobre el "imperio de la ley"[1068].

VII.3.3 Propuestas fiscales y financieras

De las numerosas intervenciones puntuales, críticas y constructivas, sobre aspectos tributarios y financieros que encontramos en las obras de Aristóteles, vamos a seleccionar dos, procedentes ambas de la *Pol.*, que, a nuestro entender, resultan muy significativas.

Las intervenciones escogidas versan, una, sobre la pobreza (1320a29-1320b9) y, otra, sobre la educación (1337a14-1337a34), señalando Aristóteles el papel que, según él, le toca desempeñar a la ciudad. Son textos que, vale decir, hablan por sí mismos, por lo que simplemente añadiremos un pequeño comentario, atinente en exclusiva a nuestra problemática. Ambos textos son expresión de la concepción aristotélica de las finalidades constitucionales del mejor régimen, la paz y el ocio y la beneficencia, sirviendo para ilustrar sus implicaciones tributarias y financieras.

VII.3.3.1 De la pobreza y la justicia social

En la *Pol.*, en VI/5, se dice lo siguiente:

[1068] En "La justicia en Aristóteles" nos hemos asomado a estos y otros puntos: sumariamente, sobre la "equidad" y sobre el "imperio de la ley" (Soto 1999: 45-47 y 74-76).

“Y cuando hay recursos [ingresos, ganancias], no debe hacerse lo que actualmente hacen los demagogos (que distribuyen el excedente, y los pobres reciben y vuelven a necesitar, porque dar a los pobres un socorro de esta clase es como intentar llenar una barrica con agujeros), sino que el verdadero demócrata debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre, porque esto es la causa de que la democracia sea mala. Por lo tanto, hay que discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente. Y como esto conviene también a los ricos, el producto de las rentas públicas deberá reunirse y distribuirse así a los pobres, de preferencia si se puede reunir la cantidad necesaria para la adquisición de un pequeño terreno, o, si no, para emprender el comercio o la agricultura; y si no se puede hacer esto con todos, se distribuirá por turno, por tribus o cualquier otra parte de la ciudad, y mientras tanto los ricos deberán contribuir con la paga para las reuniones indispensables, y quedar libres, en cambio, de las cargas superfluas.

De manera parecida se gobiernan en Cartago y tienen así contento al pueblo: en efecto, van enviando algunas gentes del pueblo a las colonias, para que se enriquezcan. Es propio de una clase superior hábil e inteligente distribuirse los pobres y darles los medios necesarios, orientándolos hacia algún trabajo” (1320a29-1320b9).

Como podemos apreciar, Aristóteles empieza censurando la solución que, ateniéndose al espíritu de lo previsto en la *Const.At.* (en 49/4), dan los demagogos al problema de la pobreza. A su entender, dicha solución, repartir dinero, es mala en dos sentidos: para la pobreza, pues palía la situación pero no soluciona el problema; y para la democracia, pues la existencia de pobreza perjudica el régimen.

Alternativamente, Aristóteles estima que las “rentas públicas” deben destinarse a la creación de trabajo para los “pobres”, implicando en eso también a los “ricos”. El problema reside no solo en modificar la orientación del gasto público, sino, y sobre todo, en conseguir los recursos suficientes para llevar a cabo la creación de empleo. De la conveniencia de lo uno y de lo otro, deberán ser (y quedar) convencidos los “ricos”. A tal efecto, el ejemplo de Cartago.

Ahora bien, el principal problema es obtener los recursos necesarios. Para lo que cabrían dos medidas: la primera, aumentar la presión fiscal, a lo que Aristóteles no parece proclive; la segunda, introducir algunas modificaciones en el régimen tributario, de forma que, incluso reduciendo la presión fiscal sobre los “ricos” y, por tanto, renunciando a

obtener mayores recursos, se alcancen los objetivos perseguidos (la creación de trabajo y, consiguientemente, la eliminación, o por lo menos la reducción, de la pobreza). Esta es, en nuestra opinión, la solución propuesta por Aristóteles: conceder a los "ricos" la exención de algunas cargas (las consideradas "superfluas"), teniendo, como contrapartida, la creación de trabajo.

Esta solución puede verse como un ejemplo de política extrafiscal. Pero, si tenemos en cuenta el peculiar sistema tributario ateniense, la medida de Aristóteles bien podría consistir en la sustitución de unas liturgias (las "superfluas") por otras liturgias, consistentes en la creación (y mantenimiento) de determinados puestos de trabajo. Desde este punto de vista, no podríamos afirmar que, con tales medidas, la presión fiscal baje, pues puede, asimismo, mantenerse o incluso subir, dependiendo de si las nuevas liturgias son menos, igual o, aún, más gravosas que las llamadas "superfluas". Esto último no debemos descartarlo, dado el énfasis puesto para convencer a los "ricos"[1069].

En cualquier caso, encontramos, en este pasaje, una idea de justicia social y su posible realización, tomando la ciudad las oportunas medidas financieras y tributarias.

VII.3.3.2 De la educación y el sistema educativo

En la *Pol.*, en VIII/1, se dice lo siguiente:

"La educación debe adaptarse a cada uno de ellos [i.e., de los regímenes], porque el carácter peculiar de cada régimen es lo que suele preservarlo, así como fue lo que lo estableció en su origen; por ejemplo, el principio democrático la democracia, y el oligárquico la oligarquía, y siempre el principio mejor es causante de un régimen mejor. Además, para el ejercicio de todas las facultades y artes se requiere una previa educación y habituación, de manera que evidentemente se requerirán también para las actividades de la virtud. Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, está claro que también la educación tiene que ser una y la misma para todos los ciudadanos, y que el cuidado de ella debe ser cosa

[1069] Frente a lo que suelen resaltar las lecturas habituales, Aristóteles es muy sensible a las "tensiones de clase", entre los que llama los "pobres" y los "ricos". Aunque sea de paso (pero al hilo de este texto), no está de más apuntar que, para atajar este problema (que considera uno de los fundamentales de la política), sus propuestas están, *avant la lettre*, en la órbita social-demócrata, en línea democrático-social.

de la comunidad y no privada, como lo es en estos tiempos en que cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece. El entrenamiento en lo que es común debe ser también común. Al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que cada ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, ya que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo. En esto podríamos alabar a los lacedemonios, que no solo dedican la mayor y más seria atención a los niños, sino que se la dedican oficialmente. Está claro, pues, que la educación debe ser regulada por la legislación y que concierne a la ciudad" (1337a14-1337a34).

Tras indicar la importancia de la educación para cualquier régimen y para cualquier individuo[1070], Aristóteles se pronuncia contra la situación vigente, en la que la educación es "privada" (es decir, "en que cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece"), y propugna que la educación debe ser "una y la misma para todos los ciudadanos" y "cosa de la comunidad".

Su propuesta, tal como afirma al concluir, se traduce en que la educación: 1) debe ser "regulada por la legislación"; y 2) debe estar organizada por la ciudad. Esto último, la creación de un "sistema educativo público"[1071] supone, necesariamente, una dotación presupuestaria. Por tanto, si no se aumentan los impuestos existentes o se crean unos nuevos, habrá que modificar la vigente orientación del gasto público, destinando los correspondientes recursos a la educación. Sobre este particular, Aristóteles no se pronuncia: ni aquí ni en otros pasajes, en los que insiste en la necesidad de la reglamentación y organización públicas de la educación, precisa cómo llevarlo a cabo. Entre otras cosas, tal vez, porque no había, en eso, especial o enorme dificultad, ya que la educación pública era lo vigente en Esparta y algo bien conocido (véase, en el texto, la mención laudatoria a los "lacedemonios").

Esta propuesta, como la anterior sobre la justicia social, es muy coherente con la concepción aristotélica de las finalidades constitucionales: la paz, el ocio, la beneficencia.

[1070] A nuestro entender, la "pertenencia" del individuo a la ciudad es, en este texto, subrayada retóricamente: incluso con exageración, para dar fuerza a la argumentación.

[1071] No excluye la existencia de educación privada regulada, pues lo esencial es que haya una "educación común".

VII.4 Conclusión: consecuencias

Además del interés que, por sí misma, pueda tener esta aproximación al sistema y la justicia tributarios, encontramos que obliga a repensar, en más de un punto, las ideas sobre la justicia habitualmente atribuidas a Aristóteles.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

VIII. 1 Fuentes

Referimos, a continuación, las ediciones de las obras de Aristóteles que han servido de base en nuestra investigación. No incluimos en la relación las ediciones de la Bibliotheca Oxoniensis y las de Les Belles Lettres, que también hemos utilizado en algunos momentos.

Acerca de la generación y la corrupción & Tratados breves de historia natural, trad. cast. Ernesto La Croce & Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987, 1998.

Acerca del alma, trad. cast. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, 2000. *Da alma*, trad. port. Carlos Humberto Gomes, ed. 70, Lisboa, 2001.

Acerca del cielo & Meteorológicos, trad. cast. Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1996.

Aristotelis Opera, I-V, ed. Olof Gigon, Walter de Gruyter, Berlin, 1960-1987.

La Constitución de Atenas, ed. bil., trad. cast. Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1948, 2000. *Constitución de los atenienses* & Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, trad. cast. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1984, 1995.

Física, ed. bil., trad. cast. J.L. Calvo Martínez, CSIC, Madrid, 1996. *Física*, trad. cast. Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995, 1998.

Ética Eudemia, ed. bil., trad. cast. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1994. *Ética eudemia*, trad. cast. R. Sartorio, Alhambra, Madrid, 1985; reed. Pearson Educación, Madrid, 1988.

Ética a Nicómaco, ed. bil., trad. cast. Julián Marías y María Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1949, 1985 (4ª). *Ética Nicomáquea & Ética Eudemia*, trad. cast. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985. *Ética a Nicómaco*, trad. cast. J.L. Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2001. *Ética a Nicômacos*, trad. port. Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, 1985.

Gran Ética, trad. cast. Francisco de Paula Samaranch, Sarpe, Madrid, 1985[1072].

Historia de los animales, trad. cast. J. Vara Donado, Akal, Madrid, 1989. *Investigación sobre los animales*, trad. cast. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1992.

Metafísica, ed. tril., trad. cast. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, 1982. *Metafísica*, trad. cast. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, 2000. *Metafísica*, trad. port. Leonel Vallandro, Globo, Porto Alegre, 1969.

Meteorológicos, trad. cast. J.L. Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 1996.

Partes de los animales & Marcha de los animales & Movimiento de los animales, trad. cast. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

Parva Naturalia, trad. cast. J.A. Serrano, Alianza, Madrid, 1993.

Obras, trad. cast. Francisco de Paula Samaranch, Aguilar, Madrid, 1964, 1977[1073].

Obras completas, 4 vols., trad. cast. Patricio de Azcárate, Anaconda, Buenos Aires,

---

[1072] La ficha técnica de esta *Gran Ética*, de la cual poseemos un ejemplar, tiene todos los visos de estar errada. Comprobamos, por nuestra parte, que la tradución es la de F. de P. Samaranch.

[1073] Estas *Obras* no son completas, siendo muchas de ellas publicadas después sueltas por Aguilar. Por eso, estas sueltas no las recogemos en esta bibliografía.

1947[1074].

Obras completas, 12 vols., trad. cast. F. Gallach Palés, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1931-1934[1075].

Obras completas de Aristóteles, coord. A.P. Mesquita, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: António Pedro Mesquita, *Introdução geral*, 2005; *Os económicos*, intr., trad. port. e notas Delfim Ferreira Leão, 2004; *Retórica*, pref. e intr. Manuel Alexandre Júnior, trad. port. e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2005; *História dos animais: Livros I-VI*, trad. port. Maria de Fátima Sousa e Silva, 2006; *Tópicos*, trad. port., intr. e notas J. A. Segurado e Campos, 2007; *História dos animais: Livros VII-X*, trad. port. Maria de Fátima Sousa e Silva, 2008; *Geração e Corrupção*, trad. port. Francisco Chorão, 2009; *Sobre a Alma*, trad. port. Ana Maria Lóio, 2009; *Partes dos Animais*, trad. port. Maria de Fátima Sousa e Silva, 2010.

Poética, ed. tril., trad. cast. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1974, 1992. *Poética*, ed. bil., trad. gal. F. González Muñoz, Biblioteca-Arquivo Teatral "Francisco Pillado Mayor", A Coruña, 1999. *Poética*, ed. bil., trad. cast. J. Alsina Clota, Bosch, Barcelona, 1994. *Poética*, trad. port. Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

Política, ed. bil., trad. cast. Julián Marías y María Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1951, 1970, 1989 (reimp.). *Política*, trad. cast. Carlos García Gual y A. Pérez García, Editora Nacional, Madrid, 1977, 1981. *Política*, trad. cast. Carlos García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 1986, 1999. *Política*, trad. cast. Manuela García

[1074] A pesar del título, estas "obras" no son "completas". La traducción data de 1874. Además, fueron publicadas independientemente por Espasa-Calpe, en la colección Austral. Por tal motivo, no recogemos una por una esas ediciones —por cierto muy populares— en esta bibliografía.

[1075] No nos fue posible efectuar la debida comprobación. No nos consta que haya habido reediciones.

Valdés, Gredos, Madrid, 1988. *Política*, ed. bil., trad. port. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Vega, Lisboa, 1998.

Protréptico, trad. cast. A. Buela, Cultura et Labor, Buenos Aires, 1993.

Reproducción de los animales, trad. cast. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

Retórica, ed. bil., trad. cast. Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1953, 1990, (4ª). *Retórica*, trad. cast. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990. *Retórica*, trad. cast. Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1998, 2000. *Retórica*, trad. port. M. Alexandre Júnior, P. Farmhouse Alberto e A. do Nascimento Pena, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

Tratados de lógica I (Categorías & Tópicos & Sobre las refutaciones sofísticas), trad. cast. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982. *Categorías*, trad. cast. L. Valdés Villanueva, Cuadernos Teorema, Valencia, 1983. *Categorías & De interpretatione & Porfirio, Isagoge*, trad. cast. L. Valdés Villanueva & J. Velarde Lombraña & A. García Suárez, Tecnos, Madrid, 1999. *Categorias*, trad. port. R. Santos, Porto Editora, Porto, 1995. *Categorias*, trad. port. M.J. Figueiredo, Instituto Piaget, Lisboa, 2000. *Organon I e II (Categorias & Periérmeneias)*, trad. port. Pinharanda Gomes, Guimarães Editora, Lisboa, 1985. *Organon V (Tópicos)*, trad. port. Pinharanda Gomes, Guimarães Editora, Lisboa, 1987. *Organon VI (Elencos sofísticos)*, trad. port. Pinharanda Gomes, Guimarães Editora, Lisboa, 1986.

Tratados de lógica II (Sobre la interpretación & Analíticos primeros & Analíticos segundos), trad. cast. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988, 1995. *Organon III (Analíticos anteriores)*, trad. port. Pinharanda Gomes, Guimarães Editora, Lisboa, 1986. *Organon IV (Analíticos posteriores)*, trad. port. Pinharanda Gomes, Guimarães Editora, Lisboa, 1987.

VIII. 2 Obras

Colacionamos los textos, la gran mayoría de ellos sobre Aristóteles, a los cuales hemos recurrido.

Ackrill, J.L. (2001): *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1997, 2001.

Adkins, A.W.H. (1991): "The Conection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 75-93.

Agra Romero, María Xosé, García Soto, Luis, Fernández Herrero, Beatriz, Caruncho Michinel, Cristina & Pintos Peñaranda, Mª Luz (1999): *En torno a la justicia. Las aportaciones de Aristóteles, el pensamiento español del XVI, J.S. Mill, la fenomenología y Rawls*, Eris, A Coruña, 1999.

Allan, Donald J. (1965): "Individual and State in the *Ethics* and *Politics*", in Stark, R. (ed.), *La "Politique" d'Aristote. Sept exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965, pp. 55-85.

Allan, D.J. (1979): *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1952, 1979.

Álvarez Gómez, Ángel & Martínez Castro, Rafael (coords.) (1998): *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

Annas, Julia (1980): "Aristotle on Pleasure and Goodness", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 285-299.

Annas, J. (1990): "Comments on J. Cooper", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 242-248.

Annas, J. (1999): "Aristotle on Virtue and Happiness", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 35-55.

Aquino, Tomás de (2001): *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. cast. Ana Mallea, estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza, EUNSA, Pamplona, 2001, 2ª ed.

Aubenque, Pierre (1962): *Le problème de l' être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 1962. *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. Vidal Peña, Taurus, Madrid, 1989.

Aubenque, P. (1993a): *La prudence chez Aristote (avec un appendice sur "La prudence chez Kant")*, PUF, Paris, 1963, 1993.

Aubenque, P. (1993b): "Aristote et la démocratie" in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 255-264.

Aubenque, P. (2009): *Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique*, J. Vrin, Paris, 2009.

Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, Alonso (ed.) (1993): *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993.

Bachelard, Gaston (1993): *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance*, J. Vrin, Paris, 1993, 15ª ed.

Balot, Ryan K. (2009): "The Virtue Politics of Democratic Athens", in Salkever, S.G. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 271-300.

Barnes, Jonathan (1987): *Aristóteles*, trad. cast. Marta Sansigre, Cátedra, Madrid, 1987.

Barthes, Roland (2002a): *Oeuvres complètes*, I-V, Édition de Éric Marty, Seuil, Paris, 2002.

Michelet, 1954 (I, 291-449).

Mythologies, 1957 (I, 673-870).

Sur Racine, 1963 (II, 33-196).

"L'effet de réel", 1968 (III, 25-32).
"La mort de l'auteur", 1968 (III, 40-45).
S/Z, 1970 (III, 119-345).
L'ancienne rhétorique, 1970 (III, 527-601).
Sade, Fourier, Loyola, 1971 (III, 701-868).
Le plaisir du texte, 1973 (IV, 219-264).
Roland Barthes par Roland Barthes, 1975 (IV, 574-771).
Leçon, 1978 (V, 429-446).

Barthes, R. (2002b): *Comment vivre ensemble*, Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste, Seuil-Imec, Paris, 2002.

Barthes, R. (2002c): *Le neutre*, Texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc, Seuil-Imec, Paris, 2002.

Barthes, R. (2003): *La préparation du roman I et II*, Texte établi, annoté et présenté par Natalie Léger, Seuil-Imec, Paris, 2003.

Bastons i Prat, Miquel (2003): *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, Prohom Edicions, Barcelona, 2003.

Berti, Enrico (1993): "*Phrónesis* et science politique", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 435-459.

Berti, E. (2001): "Brentano and Aristotle's Metaphysics", in Sharples, R.W. (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001, pp. 135-149.

Berti, E. (2004): "The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy", in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 285-300.

Blanco Regueira, José (1987): *Diferir y comenzar*, Edicións do Castro, Sada-A Coruña, 1987.

Bodéüs, Richard (1982): *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale*

et politique dans la pensée d'Aristote, Les Belles Lettres, Paris, 1982. *The Political Dimensions of Aristotle's* Ethics, trad. ingl. Jan Edward Garrett, State University of New York Press, Albany, 1993.

Bodéüs, R. (1991): "Law and the Regime in Aristotle", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 234-248.

Bodéüs, R. (1996): *Aristote: La justice et la Cité*, PUF, Paris, 1996.

Bonitz, Hermann (1961): *Index Aristotelicus*, in Gigon, O., *Aristotelis Opera*, vol. V, Walter de Gruyter, Berlin, 1961.

Brown, Eric (2009): "The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis", in Salkever, S.G. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 331-363.

Burnyeat, M.F. (1999): "Aristotle on Learning to Be Good", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 205-230.

Calabi, Francesca (1984): *La città dell'*oikos. *La* politia *di Aristotele*, Maria Pacini Fazzi editore, Lucca, 1984.

Calvo Martínez, Tomás (1996): *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996.

Calvo Ortega, R. (1999): *Curso de Derecho Financiero*, I, Civitas, Madrid, 1999, 3ª ed.

Campoy Cervera, Ignacio (2006): *La negación de los derechos de los niños en Platón y en Aristóteles*, Dykinson, Madrid, 2006.

Canto-Sperber, Monique (1993): "L'unité de l'État et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A.

(ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 49-71.

Carballo Calero, Ricardo (1980): *Pretérito imperfeito (1927-1961)*, Edicións do Castro, Sada-A Coruña, 1980.

Cassin, Barbara (1993): "*Lógos* et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 367-398.

Cauquelin, Anne (1990): *Aristote, le langage*, PUF, Paris, 1990.
Cauquelin, A. (1992): *La mort des philosophes et autres contes*, PUF, Paris, 1992.
Cauquelin, A. (1994): *Aristote*, Seuil, Paris, 1994. *Aristóteles*, trad. port. Lucy Magalhães (y revisión técnica Geraldo Frutuoso), Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995.

Chan, Michael D. (2006): *Aristotle and Hamilton on Commerce and Statesmanship*, University of Missouri Press, Columbia, 2006.

Charles, David (1990): "Comments on M. Nussbaum", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 187-201.

Charles-Saget, Annick (1993): "Guerre et Nature. Étude sur le sens du *Pólemos* chez Aristote", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 93-117.

Charlton, William (2001): "Aquinas on Aristotle on Immortality", in Sharples, R.W. (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001, pp. 63-77.

Chroust, Anton-Hermann (1973): *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works*, I-II, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

Cobb-Stevens, Richard (2004): "The Presence of Aristotelian Nous in Husserl's

Philosophy", in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 231-247.

Collins, Susan D. (2006): *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, New York, 2006.

Conderana Cerrillo, Jesús Manuel (2002): *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2002.

Constant, Benjamin (1980): "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", in Constant, B., *De la liberté chez les Modernes*, Hachette, Paris, 1980, pp. 492-515.

Cooper, John M. (1980): "Aristotle on Friendship", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 301-340.
Cooper, J. M. (1990): "Political Animals and Civic Friendship", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 220-241.
Cooper, J. M. (1999): "Friendship and the Good in Aristotle", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 277-300.

Culler, Jonathan (1984): *Sobre la deconstrucción*, trad. cast. L. Cremades, Cátedra, Madrid, 1984.

Curado, Ana Lúcia (2008): *Mulheres em Atenas*, Sá da Costa Editora, Lisboa, 2008.

Curren, Randall R. (2000): *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000.

D'Agostino, Francesco (1973): *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Giuffrè Editore, Milano, 1973.
D'Agostino, F. (1983): *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della*

Grecia Antica, Giuffrè Editore, Milano, 1983.

Dahlstrom, Daniel O. (2004): "Wittgenstein's Intellectual Virtues", in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 266-284.

Davis, Michael (2004): "Tragedy in the Philosophy Age of the Greeks: Aristotle's Reply to Nietzsche", in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 210-230.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1991): *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris, 1991.

Demont, Paul (1993): "Le loisir (skholé) dans la *Politique* d'Aristote", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 209-230.

Depew, David J. (1991): "Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 346-380.

Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972.

Deslauriers, Marguerite (1998): "Sex and Essence in Aristotle's *Metaphysics* and Biology", in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 138-167.

Despotopoulos, Constantin (1983): *Aristote sur la famille et la justice*, Ousia, Bruxelles, 1983.

Devambez, P., Schuhl, P.M., Flacelière, R. & Martin, R. (1972): *Diccionario de la*

civilización griega, trad. F. Cuartero, Destino, Barcelona, 1972.

Díaz, Elías & Colomer, José Luis (eds.) (2002): *Estado, justicia, derechos*, Alianza, Madrid, 2002.

Dixsaut, Monique (2001): "Is There Such a Thing as Nietzsche's Aristotle?", in Sharples, R.W. (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001, pp. 150-168.

Düring, Ingemar (1957): *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia V, Göteborg, 1957.

Düring, I. (1990): *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. cast. Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990, 2ª ed. (*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1966).

Englard, Izhak (2009): *Corrective and Distributive Justice. From Aristotle to Modern Times*, Oxford University Press, New York, 2009.

Eseverri, E. & López Martínez, J. (2000): *Temas Prácticos de Derecho Financiero. Parte general*, Comares, Granada, 2000, 6ª ed.

Eucken, Christoph (1990): "Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 277-291.

Femenías, María Luisa (1994): *Cómo leer a Aristóteles*, Júcar, Madrid, Gijón, 1994.

Fernández Herrero, Beatriz (1999): "La justicia en el pensamiento español del siglo XVI. La búsqueda de la justicia en la conquista de América", in Agra Romero, M.X., García Soto, L., Fernández Herrero, B., Caruncho Michinel, C. & Pintos Peñaranda, M.L., *En torno a la justicia*, Eris, A Coruña, 1999, pp. 87-130.

Ferrarin, Alfredo (2004): “Hegel’s Appropriation of the Aristotelian Intellect”, in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 193-209.

Fortenbaugh, William W. (2006): *Aristotle’s Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden, 2006.

Foucault, Michel (1975): *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.

Frank, Jill (2005): *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics*, The University of Chicago Press, 2005.

Frank, Jill & Monoson, S. Sara (2009): “Lived Excellence in Aristotle’s *Constitution of Athens*: Why the Encomium of Theramenes Matters”, in Salkever, S.G. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 243-270.

Franzé, Javier (2004): *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Los libros de la catarata, Madrid, 2004.

Freeland, Cynthia A. (1998): “Introduction”, in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 1-15.

Freeland, C.A. (ed.) (1998): *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998.

Fromm, Erich (2009): *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, trad. cast. Noemi Rosenblatt, Paidós-Ibérica, Barcelona, 2000, 2009.

Furley, David J. (1980): “Self-Movers”, in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 55-67.

Gandt, François de (2001): “Response to Monique Dixsaut”, in Sharples, R.W. (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001, pp. 169-170.

García Valdés, Manuela (1995): “Introducción”, in Aristóteles, *Constitución de los atenienses.* Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, intrd., trad. y notas Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1984, 1995, pp. 9-43.

Gauthier, René Antoine (1992): *Introdução à Moral de Aristóteles*, trad. port. Maria José Ribeiro, Europa-América, Lisboa, 1992.

Gauthier, René Antoine & Yolif, Jean Yves (1970): *L'Éthique à Nicomaque*, Publications Universitaires, Louvain, 1958-1959, 1970.

Gauthier-Muzellec, Marie-Helène (1998): *Aristote et la juste mesure*, PUF, Paris, 1998.

Groenhout, Ruth (1998): “The Virtue of Care. Aristotelian Ethics and Contemporary Ethics of Care”, in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 171-200.

Habermas, Jürgen (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. cast. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981.

Hamburger, Max (1971): *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, Biblo & Tannen, New York, 1971, 2ª ed.

Hammond, N.G.L. & Scullard, H.H. (1979): *The Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1979, 2ª ed. reimp.

Hardie, William Francis Ross (1980): *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 2ª ed.

Hasnawi, Ahmed (2001): "Topic and Analysis: The Arabic Tradition", in Sharples, R.W. (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001, pp. 28-62.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006): *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006.

Heidegger, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. cast. Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.

Heller, Agnes (1983): *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. cast. José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona, 1983.
Heller, A. (1990): *Más allá de la justicia*, trad. cast. Jorge Vigil, Crítica, Barcelona, 1990.

Hierro, Liborio L. (2002): "El concepto de justicia y la teoría de los derechos", in Díaz, E. & Colomer, J. L. (eds.), *Estado, justicia, derechos*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 11-73.

Hirshman, Linda Redlick (1998): "The Book of 'A'", in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 201-247.

Höffe, Otfried (1995): *Political Justice. Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State*, trad. ing. Jeffrey C. Cohen, Polity Press, Cambridge, 1995.
Höffe, O. (2003): *Justicia política*, trad. cast. Carmen Innerarity, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.
Höffe, O. (2004): *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, trad. cast. Jorge M. Seña, Fontamara, México, 1992, 2004.

Homiak, Marcia L. (1999): "Feminism and Aristotle's Rational Ideal", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 301-324.

Hughes, Gerard J. (2001): *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 2001.

Hursthouse, Rosalind (1999): "A False Doctrine of the Mean", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 105-119.

Irwin, Terence H. (1980): "Reason and Responsability in Aristotle", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 117-155.

Irwin, T.H. (1990a): "The Good of Political Activity", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 73-98.

Irwin, T.H. (1990b): "Comments on Christoph Eucken", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 292-295.

Irwin, T.H. (1991): "Aristotle's Defense of Private Property", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 200-225.

Irwin, T.H. (1999): "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 1-33.

Jaeger, Werner (1983): *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. cast. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1946, Madrid 1983 (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923; *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, trad. ingl. Richard Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1934, 1948, 2ª ed.).

Kahn, Charles H. (1990): "Comments on M. Schofield", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 28-38.

Kant, Immanuel (1988): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. port. Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 1988 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Buchenau, Artur & Cassirer, Ernst (eds.), *Immanuel Kants Werke*, Bruno Cassirer, Berlin, 1922, vol. IV, pp. 241-324; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1786, 2ª ed.).

Keaney, John J. (1992): *The Composition of Aristotle's* Athenaion Politeia, Oxford University Press, New York, 1992.

Kenny, Anthony (2001): *Essays on the Aristotelian Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Keyt, David (1991a): "Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 118-141.
Keyt, D. (1991b): "Aristotle's Theory of Distributive Justice", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 238-278.

Keyt, David & Miller, Fred D. Jr. (eds.) (1991): *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991.

Knight, Kelvin (2007): *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 2007.

Kosman, L.A. (1999): "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 261-275.

Koziak, Barbara (1998): "Tragedy, Citizens, and Strangers. The Configuration of Aristotelian Political Emotion", in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 260-288.

Kraut, Richard (2002): *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.

Kullmann, Wolffgang (1991): "Man as Political Animal in Aristotle", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 94-117.
Kullmann, W. (1992): *Il pensiero politico di Aristotele*, trad. it. Agostino Marsoner,

Guerini e Associati, Milano, 1992.
Kullmann, W. (1993): “L’image de l’homme dans la pensée politique d’Aristote”, in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 161-184.

Labarrière, Jean-Louis (1993): “Le rôle de la *phantasía* dans la recherche du bien pratique”, in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 231-252.
Labarrière, J.-L. (2005): *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2005.
Labarrière, J.-L. (2008): “Du *phronimos* comme critère de l’action droite chez Aristote”, in Lories, D. & Rizzerio, L. (dirs.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de* phronèsis, Vrin, Paris, 2008, pp. 145-166.

Lami, Gian Franco (2005): *Socrate, Platone, Aristotele. Una filosofia della* Polis *da* Politeia *a* Politika, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Leandri, Antoine (1993): “L’aporie de la souveraineté”, in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 315-329.

Lear, Gabriel Richarson (2006): *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle’s* Nicomachean Ethics, Princeton University Press, 2006.

Lear, Jonathan (2000): *Happiness, Death and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000.

Leyden, W. von (1985): *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, Macmillan, London, 1985.

Lledó, Emilio (1994): *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la* theoría

moral en Aristóteles, Taurus, Madrid, 1994.

Lloyd, Geoffrey E.R. (1993): "L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 135-159.

Lord, Carnes (1990): "Politics and Education in Aristotle's *Politics*", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 202-215.
Lord, C. (1991a): "Introduction", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 1-10.
Lord, C. (1991b): "Aristotle's Anthropology", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 49-73.

Lord, Carnes & O'Connor, David K. (eds.) (1991): *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991.

Lories, Danielle & Rizzerio, Laura (dirs.) (2008): *Le jugement pratique. Autour de la notion de* phronèsis, Vrin, Paris, 2008.

Luhmann, N. (1983): *Fin y racionalidad en los sistemas. Sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, trad. cast. Jaime Nicolás Muñiz, Editora Nacional, Madrid, 1983.

Lukasiewicz, Jan (1977): *La silogística de Aristóteles*, trad. cast. Josefina Fernández Robles, Tecnos, Madrid, 1977.

MacIntyre, Alasdair (1987): *Tras la virtud*, trad. cast. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.

Martín Queralt, J. et al. (1999): *Curso de Derecho Financiero y Tributario*, Tecnos, Madrid, 1999, 10ª ed.

Martínez Quintanar, Miguel Ángel & Soto, Luís G. (2009): "Visións da república, políticas na res publica", in *Roteiros. Arumes de pensamento crítico*, nº 3 (monográfico sobre "Republicanismo e cidadanía"), 3C3 Editores, Santa Comba (A Coruña), 2009, pp. 96-117.

Meikle, S. (1991): "Aristotle and Exchange Value", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 156-181.

Mele, Alfred R. (1999): "Aristotle on *Akrasia*, *Eudaimonia*, and the Psychology of Action", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 183-204.

Mesquita, António Pedro (2005): *Obras Completas de Aristóteles. Introdução Geral*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.
Mesquita, A.P. (2006): *Vida de Aristóteles*, Sílabo, Lisboa, 2006.

Meyhew, Robert (1997): *Aristotle's Criticism of Plato's* Republic, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1997.

Miller, Fred D. Jr. (1991): "Aristotle on Natural Law and Justice", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 279-306.
Miller, F.D. Jr. (1995): *Nature, Justice and Rights in Aristotle's* Politics, Clarendon Press, Oxford, 1995.
Miller, F.D. Jr. (2009): "Origins of Rights in Ancient Political Thought", in Salkever, S.G. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 301-330.

Montoya, José (1998): "Aristóteles: justicia y racionalidad práctica", in Álvarez Gómez,

Á. & Martínez Castro, R. (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 257-267.

Montoya, José & Conill, Jesús (1985): *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985.

Moraux, Paul (1965): "Quelques apories de la *Politique* et leur arrière-plan historique", in Stark, R. (ed.), *La "Politique" d'Aristote. Sept exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965, pp. 127-148.

Moreau, Joseph (1979): *Aristóteles y su escuela*, trad. cast. Marino Ayerra, Eudeba, Buenos Aires, 1972, 1979.

Moreno Sardà, Amparo (1988): *La otra "política" de Aristóteles*, Icaria, Barcelona, 1988.

Moriarty, Michael (1991): *Roland Barthes*, Polity Press, Cambridge, 1991.

Mulgan, Richard G. (1986): *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1986, reimp.

Mulgan, R. (1991): "Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 307-322.

Nagel, Thomas (1980): "Aristotle on *Eudaimonia*", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 7-14.

Nagle, D. Brendan (2006): *The Household as the Foundation of Aristotle's* Polis, Cambridge University Press, New York, 2006.

Narcy, Michel (1993): "Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique.*

Études sur la Politique d'Aristote, PUF, Paris, 1993, pp. 265-288.

Natali, Carlo (1990): "Aristote et la chrématistique", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 296-324.
Natali, C. (1998): "Aspasio e la definizione della virtù morale in Aristotele", in Álvarez Gómez, Á. & Martínez Castro, R. (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 227-237.

Natali, Carlo & Maso, Stefano (eds.) (1999): *Antiaristotelismo*, Adolf M. Hakkert Editore, Amsterdam, 1999.

Newell, Waller R. (1991): "Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotle's *Politics*", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 191-211.

Nussbaum, Martha Craven (1980): "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 395-435.
Nussbaum, M. C. (1990): "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 152-186.
Nussbaum, M. C. (1998): "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning", in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 248-259.
Nussbaum, M.C. (1999): "The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 145-181.

Ober, Josiah (1991): "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian*

Political Science, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 112-135.

Oña, Pedro de (2005): *Los Comentarios y Cuestiones de Pedro de Oña a la Física de Aristóteles*, ed. crítica, intr., trad. cast. y notas de Ángel Álvarez Gómez, José Manuel Díaz de Bustamante, Demetrio Díaz Sánchez, Ramón López Vázquez y Manuel Riobóo González, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 2005.

Patzig, Günther (ed.) (1990): *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.

Pellegrin, Pierre (1993): "La *Politique* d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 3-34.

Petit, Alain (1993): "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 73-92.

Pessoa, Fernando (1994): *Poemas de Ricardo Reis*, edição de Luiz Fagundes Duarte, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1994.

Peterson, Christopher & Seligman, Martin (2004): *Character Strenghts and Virtues. A handbook and classification*, American Psychological Association & Oxford University Press, Washington, 2004.

Polansky, Ronald (1991): "Aristotle on Political Change", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 323-345.

Poster, Carol (1998): "(Re)positioning Pedagogy: *Rhetorica*", in Freeland, C.A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University

Park, 1998, pp. 327-349.

Pozzo, Riccardo (2004): “Kant on the Five Intellectual Virtues”, in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 173-192.
Pozzo, R. (ed.) (2004): *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004.

Ransome, William (2009): *Moral Reflection*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.

Reale, Giovanni (2001): *Introdução a Aristóteles*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2001.

Rees, D.A. (1990): “Comments on C. Lord”, in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 216-219.

Rhodes, P.J. (1983): *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia”, Clarendon Press, Oxford, 1983.

Ribeiro Ferreira, Maria Luísa (org.) (1998): *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998.

Rodrigo, Pierre (1998): *Aristote et les "choses humaines"*, Ousia, Bruxelles, 1998.

Rodrigo, Pierre & Tordesillas, Alonso (1993): “Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne?”, in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 399-419.

Rodríguez Adrados, Francisco (1998): *La Democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1975, 1998.

Rodríguez-Lugo Baquero, Joaquín (2009): *La tópica jurídica del Dr. Francisco Puy*, Porrúa, México, 2009.

Rorty, Amélie Oksenberg (1980a): "*Akrasia* and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 267-284.

Rorty, A. O. (1980b): "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 377-394.

Rorty, A. O. (ed.) (1980): *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980.

Rosen, Stanley (2004): "Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger", in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 248-265.

Ross, W.D. (1981): *Aristóteles*, trad. cast. Diego F. Pró, Charcas, Buenos Aires, 1981, 2ª ed.

Ruiz Miguel, Alfonso (2002): *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Trotta, Madrid, 2002.

Rus Rufino, Salvador (2005): *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Tecnos, Madrid, 2005.

Salkever , Stephen G. (1991): "Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 165-190.

Salkever, S.G. (2009): "Reading Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics* as a Single Course of Lectures: Rhetoric, Politics, and Philosophy", in Salkever, S.G. (ed.), *The*

Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 209-242.
Salkever, S.G. (ed.) (2009): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2009.

Samaranch, Francisco (1991): *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética; metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991.

Santas, Gerasimos (2001): *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns*, Blackwell, Oxford, 2001.

Saxonhouse, Arlene W. (2009): "Foundings vs. Constitutions: Ancient Tragedy and the Origins of Political Community", in Salkever, S.G. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 42-64.

Schofield, Malcolm (1990): "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 1-27.

Segurado e Campos, J.A. (2007): "Introdução", in Aristóteles, *Tópicos*, trad. port., intr. e notas J. A. Segurado e Campos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2007, pp. 13-210.

Sharples, Robert W. (ed.) (2001): *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001.

Sherman, Nancy (1999): "The Habituation of Character", in Sherman, N. (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 231-260.
Sherman, N. (ed.) (1999): *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999.

Shulsky, Abram N. (1991): "Aristotle's on Economics and Politics", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 74-111.

Simpson, Peter L. Phillips (1998): *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1998.

Smith, Nicholas D. (1991): "Aristotle's Theory of Natural Slavery", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 142-155.

Sorabji, Richard (1980): "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 201-219.

Sorabji, R. (1990): "Comments on J. Barnes", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 264-276.

Soto, Luis García (1999): "La justicia en Aristóteles", in Agra Romero, M.X., García Soto, L., Fernández Herrero, B., Caruncho Michinel, C. & Pintos Peñaranda, M.L., *En torno a la justicia. Las aportaciones de Aristóteles, el pensamiento español del XVI, J.S. Mill, la fenomenología y Rawls*, Eris, A Coruña, 1999, pp. 19-86.

Soto, L. G. (2003): *Aristóteles*, Baía, A Coruña, 2003.

Soto, L. G. (2006): "Vivir solo, vivir juntos", *Ágora. Papeles de Filosofía nº24-1*, Universidade de Santiago de Compostela, 2006, pp. 81-103.

Soto, L. G. (2007): "A xustiza a través da *Constitución de Atenas*", in Vázquez Lobeiras, María Jesús, Vázquez Sánchez, Juan & Raña Dafonte, César, *Experientia et Sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 2007, pp. 183-194.

Soto, L. G. (2008): "Aristóteles, retrato intermitente", in *Agália. Revista de Ciências Sociais e Humanidades*, nº 93/94, Santiago de Compostela, 2008, pp. 57-85.

Sousa, Eudoro de (1998): "Comentário", in Aristóteles, *Poética*, trad. port. Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998, pp. 149-194.

Spinoza (1986): *Tratado teológico-político*, trad., intr., notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.

Stalley, R.F. (1991): "Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*", in Keyt, D. & Miller, F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 182-199.

Stark, Rudolf (ed.) (1965): *La "Politique" d'Aristote. Sept exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965.

Stone, M.W.F. (2001): "The Debate on the Soul in the Second Half of the Thirteenth Century: A Reply to William Charlton", in Sharples, R.W. (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot, 2001, pp. 78-104.

Strauss, Barry S. (1991): "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy", in Lord, C. & O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, pp. 212-233.

Striker, Gisela (1990): "Comments on T. Irwin", in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 99-100.

Swanson, Judith A. & Corbin, C. David (2009): *Aristotle's* Politics*. A Reader's Guide*, Continuum, New York, 2009.

Thiebaut, Carlos (1988): *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.

Tordesillas, Alonso (1998): "La mansuétude du vrai juste. Équité et équitable dans *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote", in Álvarez Gómez, Á. & Martínez Castro, R. (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 239-250.

Tovar, Antonio (2000): "Introducción", in Aristóteles, *La Constitución de Atenas*, ed. bil.,

trad. cast. y estudio preliminar Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1948, 1970, 2000.

Trude, Peter (1955): *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1955.

Trueba, Carmen (2004): *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 2004.

Urmson, J.O. (1994): *Aristotle's Ethics*, Blackwell, Oxford, 1988, 1994.

Vaz Pinto, Maria José (1998): "O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles", in Ribeiro Ferreira, M.L. (org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998, pp. 17-39.

Velkley, Richard L. (2004): "Speech, Imagination, Origins: Rousseau and the Political Animal", in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 148-172.

Vergnières, Solange (1995): *Éthique et Politique chez Aristote. Physis, êthos, nomos*, PUF, Paris, 1995.

Vial, Claude (1983): *Léxico de la antigüedad griega*, trad. cast. Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1983.

Vicol Ionescu, Constantin (1973): *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, I-II, CSIC, Madrid, 1973.

Volpi, Franco (1993): "Réhabilitation dela philosophie pratique et néo-aristotélisme", in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 461-484.

Wallace, William A. (2004): “The Influence of Aristotle on Galileo’s Logic and its Use in His Science”, in Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 64-83.

Wiggins, David (1980): “Deliberation and Practical Reason”, in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 221-240.

Wilkes, KathleenV. (1980): “The Good Man and the Good for Man in Aristotle’s Ethics”, in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 341-357.

Williams, Bernard (1980): “Justice as a Virtue”, in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 189-199.

Wolff, Francis (1993): “L’unité structurelle du livre III”, in Aubenque, P. (dir.) & Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 289-313.
Wolff, F. (1997): *Aristote et la politique*, PUF, Paris, 1991, 1997, 2ª ed.

Zagal, Héctor & Aguilar-Álvarez, Sergio (1996): *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, Publicaciones Cruz O., México, 1996.

Zanetti, Gianfrancesco (1993): *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna, 1993.

VIII.3 Bibliografías

A título indicativo, referimos un par de bibliografías que permiten ampliar, más allá de los textos por nosotros empleados, el repertorio de trabajos sobre Aristóteles.

Mesquita, A.P., Braga Falcão, Pedro, Montalvão Horta, Mariana & Costa Matias (2005):

"Bibliografia fundamental", in Mesquita, A.P., *Obras Completas de Aristóteles. Introdução Geral*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, pp. 611-689 (en especial: pp. 678-687, sobre ética y política, incluyendo derecho, y retórica).

Rus Rufino, S. (2005): "Páginas web con información sobre Aristóteles" y "Bibliografía complementaria", in *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 257-258 y 260-281.

IX. ÍNDICE